دكتور / حسن الكحلانى

الفردانية

فى الفكر الفلسفى المعاصر

مكتبة مدبولى



الفردانية

فى الفكر الفلسفى المعاصر

الكتاب : الفردانية فى الفكر الفلسفى المعاصر
التأليف : دكتور / حسن الكحلانى
الطبعة : الأولى عام ٢٠٠٤
الناشر : مكتبة مدبولى ٦ ميدان طلعت حرب - القاهرة
تليفون : ٥٧٥٦٤٢١ فاكس : ٥٧٥٢٨٥٤
رقم الإيداع : ١٥٢٨٢ / ٢٠٠٣
الترقيم الدولى : 977-208-446-5

الفردانية
فى الفكر الفلسفى المعاصر

تأليف

دكتور / حسن الكحلانى

الناشر

مكتبة مدبولي

2004



الإهـــــداء

إلى كل ذات عانت وجعلت من الخطر هدفاً تسعى إليه ؛
لأن الخطر يهذب النفس ويصقلها .
وإلى كل من وقف إلى جانبي وآزرني .



بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمـــة

لقد «انشغل الإنسان أمداً طويلاً من الزمن بالبحث عن «المطلق» فراح يعلن حيناً أن «التاريخ» هو «المطلق»، ومضى يؤكد حيناً آخر أن «الطبيعة» هي «الحقيقة الكبرى» . وفي غمرة هذا الانشغال المستمر بالأفكار والأشياء نسي الإنسان نفسه ، أو خيل إليه أنه قد أصبح جزءاً من الطبيعة ، ونجح المنهج التجريبي في دراسة كثير من ظواهر الطبيعة، فلم يلبث علماء النفس والاجتماع أن أكدوا – بدورهم – أن الإنسان ظاهرة طبيعية، وأن باستطاعتنا أن ندرسه وفقاً للمنهج التجريبي الذي ندرس به غيره من ظواهر الطبيعة .

ثم كانت الهزات الكبرى التي أيقظت الإنسان من سباته الطبيعي ، فسرعان ما تذكر الإنسان نفسه، وراح يكذب ادعاءات كثير من العلوم الإنسانية التي أرادت أن تهبط به إلى مستوى «الموضوع object» ، وهكذا أدرك الإنسان – لأول مرة – أنه ليس مجرد «شيء» تتكفل بتفسيره قوانين المادة ، بل هو ذات ، هيهات لأية جبرية أن تنهض بتحليل قوانينها» [(١)] .

ومع النزعة الإنسانية المعاصرة يبدأ الاتجاه نحو الإنسان الفرد على خلاف الفلسفة العقلانية التي اتجهت إلى دراسة الكل وتجاهلت الفرد بل وأدخلته ضمن سلسلة لا متناهية من الموجودات الأخرى، بحيث لا يمكن تفسير سلوكه إلا بالعودة إلى معظم الظواهر الطبيعية والاجتماعية ، ولذا فإنها قد أوقعته في حتمية طبيعية وتاريخية لا فكاك منها ، وألغت حريته وتفرده .

«لقد ظل التفكير الفلسفي عهوداً طويلة محدداً بالبحث عن الوحدة وعن الحق الأعلى وعن الحقيقة الكامنة في الأشياء ، ظل دائماً يرد الكثرة إلى الوحدة ، باحثاً عن إمكانية معرفة الوجود، وهكذا فقد ظلت الفلسفة تحلل الأفكار وتعيد تركيبها ، وتبحث عن الحقيقة بصورة منطقية؛ لتتحقق من وجودها ووجوب وجودها» [(٢)] .

أما في الفكر الحديث والمعاصر فقد تمردت الفلسفة على ذاتها الموضوعية لتبحث في حياة الفرد . وهكذا نجد نيتشه يهاجم الفلاسفة ويرى في سقراط وأفلاطون علامات انحطاط الحضارة، «إن نيتشه يعيب على الفلسفة تجريدها للواقع الإنساني ، وانفصالها عنه» [(٣)] .

---

(١) زكريا إبراهيم : دراسات في الفلسفة المعاصرة ، الجزء الأول ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٦٨م،ص ١٧ .
(٢) فتحي التريكي : الفلسفة الشريدة ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، ص ٢٦ .
(٣) المرجع السابق نفسه : ص ٢٧ – ٢٨ .

«وهكذا يعلن نيتشه نهاية الفلسفة النسقية الأكاديمية ، ويفضح الانحطاط الفكري لموظفي الفلسفة ، فالخطاب الداخلى عملية خلق للحياة والخيال الخلاق، ولكن نيتشه بإعلانه هذا الخطاب يقر التفلسف الدائم الذى يتجاوز بناء الأنساق لكونه يرتبط بالحياة ، وبالصحة والجسد، ذلك هو مجال الفلسفة اللانظامية ، الرافضة للانحطاط» (١) .

مع ظهور فلسفة الحياة لدى نيتشه والفلسفة البراجماتية لدى وليم جيمس والفلسفة الوجودية، يبدأ الاتجاه نحو الإنسان ، ومع كيركجارد ونيتشه تبدأ الفلسفة الذاتية الشريدة رافضة للمطلق والكلى مؤكدة للفردانية والتعدد . ومنذ ظهور الفردانية والذاتية في الفلسفة الوجودية وفلسفة الحياة والفلسفة البراجماتية يبدأ عهد جديد، وثورة جديدة من التفكير، وبدأ الاتجاه نحو الذات بعد أن استغرقنا الموضوع والموضوعية بكل تياراتها .

ومع شارل رينوفييه مؤسس الشخصانية، تبدأ فلسفة جديدة موازية للفردانية ، ومتجاوزة لها وللجماعية معاً، ولكنه تجاوز يؤكد على الذات الإنسانية الحرة والفاعلة فى التاريخ .

إن معظم الحريات قد قُضى عليها فى المهد باسم الحفاظ على وحدة المجتمع وإرادته العامة، وهذه المبالغة فى الروح الجماعية أفقدت الفردية الإنسانية حريتها وتميزها، وتساوى الكل تحت نير الحاكم الذى لا يمثل سوى مصلحة الأقلية، وبنضال الإنسان ظهرت النزعة الليبرالية التى دعت إلى تحرير الإنسان من كل القيود الشمولية ، ولكن نتائجها لم تكن كذلك ، فقد تحول الإنسان إلى جزء من آلة اقتصادية وتقنية وعسكرية وبيروقراطية ضخمة، تضاءلت فيها حريته واغترب عما ينتج، إذ ارتدت كل منتجاته المادية والفكرية لتدمره وتفتك به».

وجاءت الاشتراكية محاولة لنقد المجتمع الرأسمالى، وإخراج الإنسان من حالة الاغتراب والقهر والعبودية ، إلا أنها وصلت إلى النتيجة السابقة نفسها ، إذ صهرت الأفراد فى بوتقة واحدة ، هى الدولة والحزب الواحد، وجمدت حياة الأفراد وقواهم الإبداعية لتجعل معيار كل عمل متميز معبراً عن الواقع الموضوعى، وعن إرادة الكل.

ومن جديد تذوب الشخصية الإنسانية خالقة القيم والحضارة ، ولذا كانت الصرخة الثورية المتمردة لمعظم تيارات الفلسفة المعاصرة ، تعلن الخطر وتهاجم كل نزعة جماعية ، وتعلن انحيازها للحياة أولاً وللفردية التى هى هدف الحياة وقيمتها ثانياً .

---

(١) فتحى التريكي : مصدر سابق ، ص ٢٨ .

وقد ظهرت فى القرن العشرين أربعة مذاهب فلسفية ، تمحورت آراؤها حول الفردية والشخصية الإنسانية ، في محاولة منها إظهار عظمة الفردية الإنسانية ووقفت ضد كل المذاهب الشمولية، حتى وصل بها الأمر إلى محاربة العقل ، وإشهار سيف الحياة وإرادة القوة إزاءه، وهذه الفلسفات هى : **فلسفة الحياة ، والفلسفة البراجماتية ، والفلسفة الوجودية، والفلسفة الشخصانية** *.

ومن هنا جاءت أهمية هذه الدراسة لمحاولة فهم هذا التوجه الفرداني والشخصاني الذى بدأ يتزايد في عصرنا هذا ، فكانت الفردانية والشخصانية عبارة عن محاكمة فلسفية للمذاهب العقلية والدكتاتورية بأشكالها المختلفة ، الليبرالية والاشتراكية على حد سواء . إذ «تمثل النزعة الفردية أكثر المعانى تدفقاً بالحيوية وإنذاراً بالخطر لما هو وجودى، إنها إفصاح عن القلق إزاء العبث، ومحاولة حمل هذا القلق على كاهل شجاعة الوجود الذاتي : (حسب تعبير بول تيليش) إذ يضيف قائلاً : لقد فقد إنسان القرن العشرين عالماً ذا معنى وذاتاً تعيش فى المعانى انطلاقاً من محور روحي ، وجذب عالم الأشياء الذى أبدعه الإنسان إلى ذاته ، ذلك الإنسان الذى أبدع هذا العالم والذى فقد الآن ذاتيته فيه، لقد ضحى الإنسان بذاته على مذبح منتوجاته» [١] .

ومن هنا كانت أهمية هذه الدراسة باعتبارها محاولة لفهم التصورات الفلسفية المعاصرة عن الفرد الإنسانى ومصيره ، وعن علاقة الأنا بالآخر وما يترتب عليها من نتائج .

عوامل قيام الفردانية والشخصانية في الفكر الفلسفي المعاصر :

عاش المجتمع الرأسمالى منذ نهاية القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين – سلسلة من الأزمات الاقتصادية والسياسية، ورافق تلك الأزمات انهيار مذاهب فلسفية وصعود مذاهب وتيارات متعددة ، وكانت في معظمها تعبيراً صارخاً عن أزمة الإنسان فى المجتمع الرأسمالى، حيث فقد الإنسان إحساسه بالمستقبل وشعر بالضياع والاغتراب، وعانى من أنواع شتى من أنواع الاغتراب.

مثل : اغترابه عن منتوجاته التى صارت تشكل تهديداً لحياته بعد أن أنتجها، واغترابه وسط الآخرين حين رأى أن المجتمع لا يعير اهتماماً للفرد ، فهو آلة تعمل ضمن ملايين الآلات البشرية

---

(١) بول تيليش : الشجاعة من أجل الوجود، ترجمة كامل يوسف حسين ، المؤسسة الجامعية للداسات والنشر ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨٧ ، ص ١٢٣ .

* توصل الباحث إلى أن هناك قاسماً مشتركاً بين الاتجاهات الثلاثة الأولى وهو الفرد، ولذا فسوف نطلق عليها مجتمعة اسم «الفلسفة الفردانية» .

فى المعامل والمصانع ، يستغلها الرأسماليون ، وأداة قتل يستعملها الاستعماريون في حروبهم التوسعية، سواء داخل أوروبا أو خارج حدودها .

لاحظ الإنسان الأوربى والفلاسفة بشكل خاص ضياع الإنسان ، كما لاحظوا التغيير السريع للقيم والمعتقدات السياسية، والصراع المرير بين الأيديولوجيات والحضارات، إنه عصر الأزمات، ومرحلة ولادة لروح جديدة طال انتظارها منذ آلاف السنين .

وهكذا شعر المفكرون والفلاسفة بأفول الحضارة الغربية، وأفول المذاهب العقلانية التى كانت سائدة حتى منتصف القرن التاسع عشر، فقرروا إعمال معاول الهدم لتحطيم تلك المذاهب التى شكلت قيوداً للروح الإنسانية، وشلت إرادة الحياة فى الإنسان ، حين أدخلته ضمن علاقات موضوعية وتاريخية وحتمية .

أرادت الفلسفة الشريدة المتمردة الثائرة أن تهدم الفكر السائد ، وأن تؤسس على أنقاضه فكراً جديداً يعيد للإنسان مكانته فى التاريخ ، ويعيد للإنسان ذاته التى فقدت ، فكانت معظم تيارات الفلسفة المعاصرة تؤذن بمجيء قوى طليعية جديدة حاملة لواء المذهب الإنسانى، ومثلت قوى متعددة وتيارات مختلفة.

«فقد شهد القرن التاسع عشر (روح عصر جديد) يسعى حثيثاً إلى خلق فلسفة جديدة عن طريق تفتيت النتيجة التى أنتهت إليها الهيجلية، وتتمثل هذه الروح الجديدة فى تيارين عظيمين لا يزالان يتقاسمان الإنسان المعاصر حتى يومنا هذا، وهما : **الوجودية** التى تركز أساساً على الفرد، **والماركسية** التى ركزت اهتمامها على الحياة الاقتصادية والاجتماعية للإنسان، التيار الأول : ذاتى وفردى وداخلي ، والثانى موضوعى وجماعى وخارجى» [١] .

وقد رأت الفلسفة الماركسية باعتبارها فلسفة ثورية تقدمية تجاوز المذهب الهيجلى المثالى ، فنادت بمنهج مادى تاريخى ، ونادت بالحرية والمساواة امتداداً لمبادىء الثورة الفرنسية والثورات الاشتراكية التى تلتها، فاهتمت الماركسية بالإنسان ، ولكنها ركزت على البعد الخارجى له، أى البعد الاقتصادى، فدعت إلى تحرره من الاغتراب المادى الذى يعيشه ، ومن الاستغلال الاقتصادى والسياسى والاجتماعى .. إلخ .

---

(١) إمام عبدالفتاح إمام : تطور الجدل بعد هيجل، الكتاب الثالث، جدل الإنسان، دار التنوير ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٨٤، ص٦ .

وفى هذه الأثناء برزت قوى فلسفية طليعية تراقب الوضع الذى أوشك على الإنهيار - ممثلاً بالمذهب الهيجلى - وتراقب هذا الفكر الجديد الذى حاول أن يقدم نفسه بديلاً للفلسفة المنهارة. غير أن هذه القوى الجديدة قد أدركت عمق الإشكالية التى يعانيها الإنسان المعاصر، فرفضت المذاهب العقلانية ورفضت الماركسية فى الوقت نفسه .

إذ رأت هذه التيارات الفلسفية المتمردة أن الماركسية أدخلت الإنسان فى اغتراب جديد، ورأت فيها امتداداً منطقياً للنزعة الجماعية التى سادت حتى نهاية القرن التاسع عشر ، فظهرت هذه القوى بتيارات متعددة، هى : فلسفة الحياة ويمثلها «دلتاى» و «نيتشه» و «اشبنجلر» و «هنرى برجسون» .

أرادت هذه الفلسفة أن تؤكد أولوية الحياة على العقل ، فرأت أن العقل يتعارض مع الإرادة، (إرادة الحياة) ، لأن العقل موضوعى والإرادة تمثل الجانب الذاتى فى الإنسان ، ولذا فقد شنت هذه الفلسفة هجوماً فكرياً عنيفاً ضد المذاهب العقلانية والآلية والحتمية ، ورفضت كل أشكال العبودية ، بما فيها عبودية المجتمع على الفرد الإنسانى ، شاهرة إرادة الحياة التى هى هدف الإنسان، معلنة أن العقل لا يعدو كونه أداة للإرادة ، فقلبت الفكرة الهيجلية رأساً على عقب ، لكن هذا القلب يخالف ما صنعته الماركسية، فحينما رأت الماركسية أن هيجل جعل الإنسان يسير على رأسه، ورأت أنه لابد من إعادته ليسير على رجليه ، أهتمت بالبنية التحتية للحياة الإنسانية .

أما فلسفة الحياة فقد رفضت الشكلين السابقين، ورأت أن ما يحرك الإنسان ويدفعه إلى التقدم والارتقاء ليس رأسه ولا قدميه ولا معدته ، بل عواطفه وانفعالاته واعتقاداته ، وفى النهاية إرادته التى تمثل إرادة الحياة . فبداخله مرجل يغلى، هذا هو التفسير الجديد الذى يتوغل إلى عمق الحياة الإنسانية.

وعلى دروب «نيتشه» وعلى دروب فلسفة الحياة تظهر الفلسفة البراجماتية لتؤكد الاتجاه نفسه الذى أكدته فلسفة الحياة ، فيؤكد وليم جيمس الإرادة الفردية، ويؤكد دور الاعتقاد والعاطفة، ويرفض الحتمية بأشكالها المختلفة ، وهكذا تتعاضد الفلسفتان معاً لهدم المذاهب العقلانية معلنتين بدء فلسفة جديدة تبشر بقدوم إنسان جديد .

فلقد «حاول فلاسفة الحياة والفلسفة البراجماتية» أن يرجعوا الانقسام بين الذات والموضوع إلي شيء يسبقهما معاً، هو «الحياة» وأن يفسروا العالم المتموضع باعتباره «سلباً ذاتياً للحياة الخلاقة» ومن أمثلة هؤلاء الفلاسفة ديلتاي وبرجسون وزمل ووليم جيمس» [١] ، فالأشياء

---

(١) بول تيليش : الشجاعة من أجل الوجود ، ص ١٢١ .

الموضوعية تعمل على سلب كل ما هو ذاتي ، بما في ذلك الآلة وكل منجزات العلم ، وصارت تمثل تدميراً للذات الفردية وتحل محلها .

وهكذا كانت فلسفة الحياة والفلسفة البراجماتية - وهما فلسفتان فرديتان - تشكلان صرخة الإنسان ضد الاغتراب الذى يعانيه فى المجتمع الرأسمالى، وضد التهميش الذى يمارسه المجتمع ضد الفرد .

«إن كلتا الفلسفتين - فلسفة الحياة والفلسفة البراجماتية - تعبران عن مجتمع أقيم صرحة من أجل تحرر الإنسان، ولكنه سقط تحت نير الموضوعات التى خلقها هو ذاته، فتحول إلى أداة لها، وتلك هى خلفية هجوم باسكال على حكم العقلانية الرياضية فى القرن السابع عشر، كما أنها خلفية هجوم الرومانسيين على حكم العقلانية أواخر القرن الثامن عشر ، وخلفية هجوم كيركجارد على حكم المنطق المجرد من الطابع الشخصي في فكر هيجل، وهى خلفية كفاح ماركس ضد النزع الاقتصادى لإنسانية الإنسان، ونضال «نيتشه» من أجل النزعة الخلاقة - وتصدى برجسون للمجال المكانى للموضوعات التى تفقد الحياة ، إنها خلفية رغبة معظم فلاسفة الحياة فى إنقاذ الحياة من القوة التدميرية لموضوعية الذات ، لقد كافحوا من أجل الحفاظ على الشخص، ومن أجل التأكيد الذاتى للذات فى موقف قوامه الضياع المتزايد للذات فى عالمها، لقد حاولوا الإشارة إلى طريقة لتأكيد الشجاعة من أجل الوجود الذاتي للمرء في ظروف تدمر الذات، وتحل الشيء محلها»[٢] .

وعلى خطى فلسفة الحياة والفلسفة البراجماتية ، تظهر فلسفة إنسانية وفردانية جديدة تؤازر الاتجاهين السابقين إنها **الفلسفة الوجودية** .

فإذا كانت فلسفة الحياة والفلسفة البراجماتية قد اهتمتا بنقد المذاهب العقلانية، وإعمال معاول الهدم فى القيم السائدة التى تحط من مكانة الفرد الإنساني، وإذا كان نيتشه قد حذر من خطر النزعة الجماعية والمساواتية والاشتراكية والديمقراطية ، ودعا إلى قيم تمجد القوة الفردية وتمجد الإنسان ، وتمهد لظهور الإنسان الأعلي ، فإن الفلسفة الوجودية باعتبارها فلسفة فردانية ، تسير على خطى نيتشه وتحاول تفسير ذلك التحذير الذى قدمه نيتشه وكيركجارد من الجمهور، فعملت على تحليل نفسية الإنسان تحليلاً فلسفياً عميقاً ، إذ لم تكتف بالتحذير من الخطر بل

---

(١)بول تيليش : المرجع السابق، ص ١٢٢.

عمدت إلى كشف هذا الخطر، فحللت حتي الأعماق علاقة الأنا بالآخر – وتحدثت عن الاغتراب النفسي الذي يحدث للإنسان حين يشعر بوجود الآخر، وحين يشتد هذا الاغتراب بوجود آخرين.

وإذا كنا في رسالتنا/الماجستير *قد أكدنا على دور الفرد في التاريخ ، وتوصلنا إلى نتيجة مؤداها أن الأفراد هم صانعوا التاريخ ، وليس الجماهير ولا الظروف الموضوعية، أو الحتمية التاريخية التي قالت بها الماركسية، فإننا هنا نحاول استكمال هذا المشروع الفرداني، إذ نخصص هذه الرسالة لفهم الإنسان من الداخل والخارج معاً، فندرس الفردانية لدى نيتشه باعتباره ممثلاً لفلسفة الحياة من جهة ومؤثراً فاعلاً على الفلسفة الفردانية الوجودية من جهة أخرى، ثم نستكمل تحليل نفسية الإنسان وعلاقاته بالآخر عبر تتبع أفكار كيرجارد وهيدجر وسارتر حيث نقترب معهم من باطن الإنسان الفرد وصراعه اليومي، ونرى كيف يحللون تحليلاً فلسفياً رائعاً، هذا الوجود الإنساني الفردي المتميز .

ثم ندرس الإنسان من الداخل والخارج عبر تخصيص باب كامل لفلسفة جديدة هي الفلسفة الشخصانية التي حاولت تجاوز أخطاء النزعة الجماعية والفردانية معاً ، ونضع لها التساؤلات نفسها التي وضعناها أمام الفلسفة الفردانية لنرى إجاباتها وتحليلها لإشكالية الإنسان، ونرى هل ستقدم حلاً جديداً لهذه الإشكاليات أم أنها ستحاول التوفيق بين هاتين الفلسفتين العظيمتين ، الجماعية والفردانية .

ولكي تكتمل المقارنة سنضع فصلاً في بداية الباب الثالث نتحدث فيه عن الأسس الفلسفية التي تأسست عليها النزعة الجماعية، عبر دراسة أفكار أهم ممثليها؛ (روسو ، وهيجل ودوركايم، والجماعية المعاصرة ممثلة بالفلسفة الماركسية) ، ثم نضع فصلاً يلي هذا لنرد على النزعة الجماعية من جهة ونؤكد ما ذهبت إليه الفردانية من جهة أخرى، ونتحدث فيه عن الفرق بين وعي الفرد ونفسيته حين يكون منفرداً ومتوحداً ، ووعيه ونفسيته حين يندمج مع الجماعة، ونتحدث هنا عن الوعي واللاوعي، لدى أهم ممثلي النزعة الفردانيةوهم : جابريل تارد وجوستاف لوبون وكارل يونغ،

---

* صدرت في كتاب يحمل عنوان «فلسفة التقدم» .

وهم ينتمون إلى مدارس فلسفية واجتماعية ونفسية مختلفة ، ونختتم هذا الباب بتخصيص فصل للمقارنة والتعقيب والتقييم للمذاهب الفلسفية الثلاثة ، ونصل إلي أهم النتائج التي سوف نتوصل إليها في نهاية هذه الرسالة .

الباب الأول

الفلسفة الفردانية فى الفكر الفلسفى الحديث والمعاصر

الفصل الأول :

البعد الفلسفى والتاريخى للفردانية .

الفصل الثانى :

الذاتية والفردانية لدى كيركجارد .

الفصل الثالث :

الفردانية الفلسفية والأخلاقية لدى فريدريك نيتشه.

الفصل الرابع :

الوجود الزائف وسقوط الأنا لدى هيدجر.

الفصل الخامس :

اغتراب الأنا لدى سارتر .

تعقيب .



الفصل الأول

البعد الفلسفي والتاريخى للفردانية

أولاً : الفردانية لغة واصطلاحاً :

١ - معنى الفرد — **Individual**

٢ - معنى التفرد — **Individuation**

٣ - الفردية — **Individuality**

٤ - الفردية والأنا — **Individuality** and Ego

٥ - الفرد والذات — **Individual** and subject

٦ - الفردانية - مذهب فلسفى — **Individualism**

ثانياً : التطور التاريخى للفردانية ونماذجها الفلسفية:

مقدمة :

١ - الفردانية في الفكر اليونانى .

٢ - الفردانية في العصر الرومانى .

٣ - الفردانية فى العصور الوسطى.

٤ - الفردانية فى المجتمعات البدائية والاقطاعية.

٥ - الفردانية فى المجتمع العربى القديم .

٦ - الفردانية فى عصر النهضة .

٧ - البداية الفلسفية للفردانية والذاتية لدى ديكارت .

٨ -الفردانية الأخلاقية لدى كانط .

٩ - الفردانية والليبرالية .

أ - فى إنجلترا .

ب - فى فرنسا.

جـ - فى ألمانيا .

د - فى أمريكا .

الفصل الأول

البعد الفلسفي والتاريخي للفردانية

أولاً : الفردانية لغة واصطلاحاً :

١ - معنى الفرد :

تعنى كلمة الفرد : الوتر، والجمع أفراد وفرادى، والفرد نصف الزوج ولا نظير له، أى أنه منقطع القرين، لا مثل له . وتأتى كلمة تفرّد بمعنى انعزل وتميز عن غيره [١]. والفرد هو المتفرد المتميز عن القطيع أو الجماعة، فنقول أفرد زيد بالأمر تفرّد به، وتفرّد بالأمر أى كان فيه فرداً لا نظير له» [٢].

فالفرد يعنى الاختلاف عن الآخرين ، ويتضمن التميز والخصوصية، وهذه هى البداية التى ننطلق منها .

والفرد فى الاصطلاح individual هو إنسان أحادي متفرد ، ويحوى هذا المفهوم معنى آخر هو الكلية التى لا يمكن تجزئتها إلى مكونات أصغر. فمصطلح «الفرد» باللاتينيةIndividum مثل مصطلح ذرة اليونانى Atom الذى يعنى عدم القابلية للتجزئة ، ثم إن مفهوم الفرد ينطبق على الإنسان فقط. أما غير الأحياء أو ما يصنعه الإنسان فيستعمل المفهوم اللاتيني Exemplum بمعني عينة ، أو شيء» [٣].

«فكلمة الفرد تعنى اشتقاقاً الشيء الذى لا ينقسم مادياً، ... والأفراد لا توجد إلا فى الدرجات العليا الثلاث للوجود ، وهى : العضوية والحياة والتفكير، أما الطبيعة الجامدة فلا وجود فيها لغير «العينات» . ونمثل العضوية والحياة والتفكير الشروط العامة للفردية أو الحدود التى لا يمكن أن يقوم خارجها أى وجود فردى [٤].

يقول ابن سينا «الوحدة ما بها يقال لكل شيء أنه واحد، وهو معنى كون الشيء غير ذى قسمة بالعقل، والعدد جماعة مركبة من الآحاد، والعدد الفرد هو الذى لا ينقسم بمتساويين [٥].

---

(١) ابن منظور : لسان العرب : طبعة جديدة، دار المعارف بمصر، الجزء الخامس، مادة «فرد» ، ص ٣٣٧٣ - ٣٣٧٥.

(٢) الشيخ عبدالله البستانى : الوافى، معجم وسيط اللغة العربية، مكتبة بيروت ، طبعة جديدة ، ١٩٩٠، باب الفاء، ص ٤٦١ - ٤٦٢.

(٣) ف .ب. توغارينوف : الطبيعة والحضارة والإنسان ، ترجمة رضوان القضماني، ونجم خريط، دار الفارابي، بيروت ، ١٩٨٧ ، ص ١٧٣ .

(٤) فؤاد كامل : الفرد في فلسفة شوبنهور ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩١، ص ٥-٦

(٥) ابن سيناء : الشفاء ، الفن الأول من جملة العلم الرياضى، أصول الهندسة، مراجعة ابراهيم بيومي مدكور، تحقيق عبدالحميد صبره ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٦، ص ٢١١.

والفرد في علم النفس مرادف للشخص الطبيعي من جهة ما هو متميز عن الآخرين بهويته ووحدته، أو من جهة ما هو ذو صفات خاصة مختلفة عن الصفات المشتركة بينه وبين أبناء جنسه. والفرد في علم الاجتماع هو وحدة من الوحدات التي يتألف منها المجتمع كالمواطن في الدولة [١].

٢ - التفرُّد Individuation :

ومبدأ التفرد individuation اصطلاح انتقل من ابن سينا إلى فلاسفة القرون الوسطى عبر الترجمات اللاتينية ، وهو القول بأن لكل كائن وجوداً جزئياً، يتفرد به في الزمان والمكان ، أو يتميز به عن غيره من أفراد النوع» [٢].

ويؤكد محي الدين بن عربي التفرد لدى الإنسان من حيث إن كل فرد لا يمكن أن تتكرر صفاته في الآخرين» [٣]. ويرى ابن عربي أن خواطر الإنسان وحالاته النفسية متجددة دائماً لا تنقطع ، سواءً كان ذلك في حالة اليقظة أو في حالة النوم، فالإنسان سريع الحركة والتغير في باطنه كثير الخواطر، ينقلب في باطنه كل لحظة تقلبات مختلفة» [٤].

فالإنسان المتفرد المتميز لا يمكن أن تتكرر صفاته في غيره ، لأنه دائم التحول نفسياً ووجدانياً .

والتفرد عملية أساسية عند يونغ، وهو الإمكانية الفطرية الموجودة في كل فرد والتي بها تتمكن النفس الفردية من تحقيق تمام نموها وارتقائها [٥]. يقول يونغ ، «ودرب التفرد يعني الميل لأن يصبح الكائن فردياً بحق ، وحيث إننا نعني بالفردية شكل وحدانيتنا الأكثر حميمية، وحدانيتنا النهائية والمحسوسة، فالمقصود هو تحقيق الذات بأكثر ما فيها من شخصي وعصي عن كل مقاربة، يمكننا إذن ترجمة كلما «التفرد» بتحقيق الفرد لذاته [٦].

---

(١) جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، جـ ٢ ، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢، ص ١٣٨ - ١٣٩.
(٢) السابق نفسه ، ص ١٣٨ - ١٣٩ .
(٣) محمود قاسم : فكرة الإنسان في مذهب محي الدين بن عربي ، دراسات فلسفية بإشراف عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤ ، ص ١٥١ .
(٤) السابق نفسه ، ص ١٥٠
(٥) مراد وهبة : المعجم الفلسفي ، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ، ط ٣ ، ١٩٧٩، ص ١٢١.
(٦) يونغ . ك.غ : جدلية الأنا واللاوعي، ترجمة نبيل محسن ، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط١ ، ١٩٩٧، ص ٨٩ .

فالتفرد هو تحقيق للإمكانات الموجودة فى الفرد .

٣ - الفردية Individuality :

والفردية بالمعنى العام هى ما يتصف به فرد عن آخر من الصفات الجسمية والمعنوية كبنيته ومزاجه وحساسيته وذوقه وأفكاره . والفرد مرادف للشخص عند ابن سيناء؛ لأن الشخص عند ابن سيناء «هو الفرد والشخص هو الفردى، وهو المتفرد»[١]. (إلا أننا سنجد فرقاً بين مفهوم الفرد ومفهوم الشخص فى المباحث التالية).

فهناك إذن فرق بين مفهوم الفرد ومفهوم الفردية . فالفرد هو جزء أحادى أما الفردية فهي سمات خاصة بالفرد لا تتكرر لدى غيره. «فنحن نعنى «بالفردية» ميزات الفرد وانتساب هذه الميزات إليه، مثلما يعنى مفهوم القومية انتساب الإنسان إلى أمه محددة ، ويكمن فى أساس مفهومى الفرد والفردية مميزات الخاص (الأحادى) ؛ أى المميزات الخاصة بالكائن الحى التى تميزه عن غيره[٢].

فالفرد هو حامل للفردية . إنه كائن أول وخامة ويمكن إبزاز ما بها من طاقة . ففى مفهوم «الفرد» تتثبت خواص الأحادية والفروق الفردية ، لكن الإنسان ليس فرداً فقط ، بل وفردية أيضا. أى أن فيه شيئاً ما لا يتكرر في غيره[٣].

فمتى تفهر الفردية لدى الكائن الفرد؟ إنها تظهر من خلال ممارسة الحرية وحين يدرك قواه الكامنة ويعمل على تنميتها .

٤ - الفردية والأنا Individuality and Ego :

إن مفهوم «الفردية» يرتبط بمسألة الـ «أنا» التى ما تزال غائبة فى مفهوم الفرد، وإن الحيوان- مثلا - لا يميز نفسه عن نشاطه الحياتى، وهذا يعنى أن الـ«أنا» الذاتية مفقودة لديه، فإذا كانت الأنا موجودة فهذا يعنى أن الفرد يميز نفسه بوعى عن الآخرين ، وعن نشاطه الشخصى، ويعنى - أيضاً - أن الفرد يدرك أن نفسه هى مركز يدور حوله كل ما يحيط به .

---

(١) جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، جـ ٢ ، مصدر سابق ، ص ١٤٠ - ١٤١ .

(٢) توغارينوف : الطبيعة والحضارة والإنسان ، مرجع سابق ، ص ١٧٤.

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٧٨ .

إن خاصية «الأنا» هذه تقوم على فكرة المثالية الذاتية Subjective idealism التى تقول «العالم هو إحساسى» أنا أدرك العالم إذن هو موجود [١]، ويتضح هذا لدى بيركلى وهيوم . «وقد ارتبطت فكرة الأنا ابتداءً من ديكارت بمشكلة «الأصل» فى إنشاء المذاهب الفلسفية. ففى رأى ديكارت أن الأنا؛ أى المبدأ الحدسى للتفكير العقلى ، يخص الجوهر المفكر، أما هيوم الذى يرفض أى جوهر أو مادة ، فقد ردها إلى حزمة من الإدراكات الحسية، ونصب كانط «الأنا» الخالصة مقابل الأنا التجريبية الفردية، واعتبرها الوحدة الكلية الصورية للإدراك المتميز وحامل المطلق .

واعتبر فيخته «الأنا» المبدأ الخلاق المطلق الذى يطرح نفسه والوجود جميعه على أنهما اللا أنا الخاص به . أما هيجل باعتباره مثالياً موضوعياً ، فقد دحض جميع هذه المحاولات التى تأخذ الأنا على أنها البداية ، وحاول أن يشرح الأنا على أنها وحدة محض للوعى الذاتى والموضوعى . وتتضح الأنا بصورة المطلق للأنا؛ إذ ترى أن ماهية الأنا تتشكل من العلاقات الاجتماعية [٢]. فالأنا إذن هى الأساس الفكرى للفردانية .

٥ - **الفرد والذات** Individual and subject :

يرى الحبابى «أن مفهوم ذات» هو لفظ مشترك بين الكائن البشرى والكائنات غير البشرية، من حيوان وجماد، إذ ينعت القرآن السماء بـ «ذات البروج» البروج ٨٥ آية ١ ، والنار «ذات اللهب» . أى أن لها توقداً وشدة حرارة (المسد ١١١) آية (٣) فغالباً ما تعبر كلمة «ذات» عن علاقة أو صفة تختص بها الأشياء [٣] وبهذا يؤكد الحبابى أن كلمة ذات ليس لها علاقة بمفهوم الفرد أو الشخص.

«فذات الشيء تعنى نفسه وعينه ، والذات أعم من الشخص؛ لأن الذات تطلق على الجسم وغيره ، والشخص لا يطلق إلا على الجسم ، والذات ما يقوم بنفسه ويقابله العرض [٤]».

غير أنه صار من المتعارف عليه فى الفكر الفلسفى إطلاق مفهوم الذات لتدل على مفهوم

---

(١) توغاريتوف : الطبيعة والحضارة ، مرجع سابق ، ص ١٧٨ - ١٧٩ .

(٢) م. روزنتال ، و ب . يودين : الموسوعة الفلسفية ، ترجمة سمير كرم ، دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الرابعة، ١٩٨١، ص ٥٤ .

(٣) محمد عزيز الحبابى : الشخصانية الإسلامية ، دار المعارف بمصر ، ط ٢ ، ص ٢٠.

(٤) عبدالمنعم الحفنى : المعجم الفلسفى، الدار الشرقية ، القاهرة ، ط ١، ١٩٩٠، ص ١٢٧.

الأنا، فيقال : الفلسفة المثالية الذاتية ، أى التى تهتم بالذات الإنسانية فقط ، وتتجاوز الموضوع، فقد صار مفهوم الذاتية أكثر شيوعاً فى الفلسفة والأدب ؛ فالذاتية بهذا المعنى تتضمن الأنا والشخص، وهى أكثر قرباً للروح الشخصية.

فالجابى يحاول إبعاد فكرة الذات عن الفهم الفلسفى؛ إذ صارت الذاتية أكثر المفاهيم دلالة على الفردية فى الفلسفة .

«فالذاتية Subjective هى ما ينتسب إلى الذات ويخص الفكر البشرى وحده»، فى مقابل ما يخص العالم الطبيعى»[1] والذاتية هى كل نزعة تهدف إلى إعطاء الذات أولوية على الموضوع، ورد كل شيء إليها فى الفن والأدب والفلسفة، وهى ما تقابل النزعة الموضوعية التى تميز العلم، والذاتية بهذا المعنى تتطابق مع الاتجاهات المثالية فى الفلسفة الغربية التى ترجع كل مظاهر النشاط الإنسانى إلى الذات على العكس من الحضارات الشرقية التى تمحى فيها الذات الفردية، وتتوحد فى الذات الإلهية . فالذات تعد أساس الفكر الغربى بدءاً من سقراط الذى وجه انتباه الفلاسفة إلى ضرورة معرفة الذات محولاً مجرى التفكير الفلسفى من السماء إلى الأرض، رافعاً شعار معبد دلفي أعرف نفسك بنفسك[2].

فالذاتية هى النقيض المباشر للموضوعية ، كما أن الفردية نقيض للنزعة الشمولية والجماعية، فالذاتية تعد الأساس الفلسفى للفردانية ، كما أن الموضوعية هى الأساس الفلسفى للنزعة العلمية، أو الجماعية التى تلغى الذات، ممثلة بالنزعة المثالية الموضوعية بدءاً من أفلاطون حتى هيجل، «فالذات ترتبط بالإنسان والموضوع يرتبط بما تتجه إليه المعرفة . فقد فهمت الذات على أنها فردية، إذ يرى المثاليون الذاتيون أن الذات هى وحدة النشاط النفسى للفرد، وهذا الأساس يلغى الموضوع فى نهاية الأمر؛ لأنه يعتقد أن الموضوع ليس سوى جماع حالات الذات، وأما المثاليون الموضوعيون وبصفة خاصة هيجل ، فقد قدموا تلميحات قيمه بدور الممارسة فى العلاقة بين الذات والموضوع تتوقف فيها العلاقة على تاريخ الذات وطبيعتها الاجتماعية[3].

---

(١) مراد وهبه : المعجم الفلسفى، مصدر سابق ، ص ٢٠١ .

(٢) حسن حنفى : الموسوعة الفلسفية العربية، مادة ذاتية ، المعهد العربى للإنماء ، بيروت ، ج ١، ط ١ ، ١٩٨٦ ، ص ٤٥٢-٤٥٣.

(٣) م. روزنتال : الموسوعة الفلسفية ، مرجع سابق ، ص ٢١٦.

وهذا ما تؤكده الماركسية ؛ إذ ترى وجود علاقة جدلية بين الذات والموضوع، عبر الممارسة وتقرر الماركسية «أن الإنسان لا يصبح ذاتاً إلا في التاريخ وفى المجتمع، ولهذا السبب فهو موجود اجتماعى، كل قدراته وإمكانياته تشكلها الممارسة»[1].

نخلص من هذا إلى أن الذاتية سمة لازمة للفردانية ، كما أن الموضوعية تعد الأساس الفكرى للجماعية، ومقدمة ضرورية لأية نزعة شمولية.

٦ - الفردانية مذهب فلسفى Individualism :

تعد الفردانية مذهب من يرى أن الفرد أساس كل حقيقة وجودية، أو مذهب من يفسر الظواهر الاجتماعية والتاريخية بالفاعلية الفردية ، أو مذهب من يرى أن غاية المجتمع هى رعاية مصلحة الفرد، والسماح له بتدبير شئونه بنفسه . ولذا فإن معنى الفردية يختلف باختلاف العلوم .

١ - ففى علم الوجود Ontologie يطلق على القول بأن الوجود الحقيقى للأفراد الجزئية، وليس للكليات العامة .

٢ - وفى مناهج البحث Methoodologie يطلق على الطريقة التى تفسر الظواهر الاجتماعيةوالوقائع التاريخية بتأثير العوامل النفسية الفردية مثل : تفسير «تارد» لظواهر الحياة الاجتماعية بقوانين التقلب ، وهذا المذهب مناهض لمذهب «دوركايم» الذى يرى أن للظواهر الاجتماعية صفات أصيلة لا تنحل إلى البواعث والعوامل الفردية .

٣ - وفى علم الأخلاق والسياسة يطلق على القول أن قيمة الفرد أعلى من قيمة المؤسسات المحيطة به؛ لأن الفرد هو الغاية التى من أجلها وجدت الدولة، فالمثل الأعلى للسياسة الصحيحة يكمن فى تحرير الفرد، وتنمية نشاطه الذاتى، وإرجاع وظائف الدولة إلى عدد محدود كما فى مذهب «سبنسر» أو إلغائها . كما هو الحال فى مذهب الفوضويين .

ومعنى ذلك أن المذهب الفردى يسمح للفرد بنقد المؤسسات الاجتماعية، لأن هذه المؤسسات ليست غاية بذاتها وإنما هى وسيلة لتحقيق سعادة الأفراد، وقد أدى ازدياد وظائف الدولة فى المجتمع الحديث إلى مبالغة الأفراد فى نقدها، لأن فى ازدياد سلطان الدولة تضييقاً لحرية الفرد، وعائقاً عن تنمية قواه ، وإذا انقطعت إرادة الفرد واستولى عليه الجمود خسر المجتمع صفقته. فازدياد سلطة

---

(١) م. روزنتال : الموسوعة الفلسفية ، مرجع سابق ، ص ٢١٧.

الدولة يشعر الأفراد بعدم أهميتهم ، فلقد أدت سيطرة الدولة على جميع الوظائف إلى استعداء النزعة الفردية [١].

«وقد تحول المطلح «فردى» أى ما يحدد علاقة الفرد بالآخرين إلى معنى الفردية المتميزة، وأتت الفردية لتؤكد الحياة المدنية، القائمة على الحرية الشخصية والمنافسة الحرة فى الاقتصاد» [٢].

وتعد الفردية الأساس الجوهري لليبرالية الحديثة، إذ أكدت الليبرالية على الحرية الشخصية وعلى احترام خصوصيات الفرد وحقوقه . ثم إن كل ما يدافع عن الحرية فإنما ينبثق من المذهب الفردى؛ الذى يدافع عن كرامة الإنسان من أى قهر سياسى أو اجتماعى تحت أي مبرر، فلقد حذر معظم الفلاسفة من خطر المجتمع على حرية الأفرد، مثل جون ستيورات ميل [٣].

والواقع أن المذهب الفردى يمكن أن يتخذ أساساً لنظامين مختلفين فيما بينهما أشد الاختلاف وأقواه ، فإذا فهمنا الفردية على أساس الإيمان بقيم جميع الأفراد ، ينتج عن هذا الفهم النظام الديمقراطى ، أما إذا فهمناها على أساس أنها الإيمان بالأفراد الممتازين والمتميزين فقط نتج عن ذلك النظام الأرستقراطى فى الحكم أو النظام الديكتاتوري ويتجلى هذا الفهم الثانى فى فلسفات كل من «كارليل ونيتشه» [٤]*.

وفى بحثنا هذا سوف نركز على الجانب الثانى ، وسوف نستعرضه كما جاء لدى كيركيجارد ونيتشه وهيدجر ، أما الجانب الأول فيمثله سارتر ويتطور لدى الفلسفة الشخصانية وسترى إن كانت هناك إمكانية للتوفيق بينهما أم لا؟

---

(١) جميل صليبا : المعجم الفلسفى، جـ٢، مرجع سابق ، ص ١٤١ - ١٤٢ .

(٢) Wiener P. : Dictionary of the history of ideas, volume 2. Charles Scribners sons. New York, 1973, p. 598.

(٣) Ibid. P. 599.

* كارليل ، توماس (1795-1881) Carlyle . T فيلسوف ومؤرخ بريطاني ، يرى بأن التاريخ من صنع الشخصيات العظيمة، وأكد دور البطل فى التاريخ، أعماله الرئيسية هي : «سيرة ذاتية ١٨٣٤م، والأبطال وعبادة البطل في التاريخ ١٨٤٠م، والماضى والحاضر ١٨٤٣م، وتاريخ الثورة الفرنسيّة في ثلاثة مجلدات ١٨٤٧م، (انظر : م. روزنتال : الموسوعة الفلسفية ، ص ٣٨٤).

(٤) عبدالفتاح حسنين العدوي : الديمقراطية وفكرة الدولة ، سلسلة الألف كتاب، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، ١٩٦٤، ص ١٩٩.

ويرى بول تيليش أن «النزعة الفردية هي التأكيد الذاتي للذات الفردية باعتبارها ذاتاً فردية، وبغض النظر عن مشاركتها في عالمها ، والفردية وفقاً لهذا التصور هي المقابل للنزعة الجماعية، إنها تعني تأكيداً للذات باعتبارها جزءاً من كل أكبر ، وبغض النظر عن طابعها كذات فردية، وقد خرجت الفردية من إرهاب الجماعية البدائية وشبه الجماعية الوسيطة، واستطاعت أن تنمو في حماية المجتمع الديمقراطي ، وخرجت سافرة في الأشكال العصرية أو المتطرفة في إطار الحركة الوجودية [(١)] .

والفردانية individualism مبدأ من مبادىء الايديولوجية السياسية الاجتماعية، يقوم على الاعتراف بالحقوق المطلقة للفرد . وحرية الفرد واستقلاله عن المجتمع والدولة ، وتضع النزعة الفردانية الفرد في مقابل الجماعة . وقد وجدت النزعة الفردية أشد تعبير لها في فلسفة (شترنر)* وبصفة خاصة لدى نيتشه ، وتتمثل لدى الوجودية بأشد صورها، وتظهر على نقيضها الاشتراكية، فتنشأ نزعة جماعية «جديدة» في مجتمع لا يعرف استغلالاً أو قهراً سياسياً [(٢)] .

ثانياً : التطور التاريخي للفردانية ونماذجها الفلسفية :

مقدمه :

من المعروف أن النزعة الفردانية قد مرت بمراحل تاريخية ، وأنها ملازمة لوجود الإنسان منذ أن وجد على هذه الأرض ، إلا أنها تعلن عن نفسها حيناً، وتخبو حيناً آخر تحت وطأة المؤسسات الاجتماعية والسياسية .

ثم إن للفردية اتجاهات ومباحث وتيارات متعددة، منها ما هو ديني ومنها ما هو فلسفي ومنها ما هو سياسي واجتماعي . ومنها الاتجاه الأخلاقي والاتجاه الاقتصادي... إلخ وفي كل مرحلة تاريخية يبرز جانب من هذه الجوانب .

ففي الجانب الفلسفي - مثلاً - نجد أن هناك اتجاهين :

الأول : يركز على دراسة الطبيعة وقوانينها الكامنة والمحركة لها، ويعد هذا أول اتجاه فلسفي منذ بداية الفلسفة اليونانية القديمة ، وقد تجاهل هذا الاتجاه الإنسان ، وأهتم بالميتافيزيقا .

---

(١) بول تيليش : الشجاعة من أجل الوجود ، مصدر سابق ، ص ١٠٥.

* سترنر : سيأتي ذكره فيما بعد .

(٢) م. روزنتال : الموسوعة الفلسفية ، ص ٥٢٥.

أما الاتجاه الثاني : فقد كان يشكل خروجاً وتمرداً على الاتجاه الأول ؛ إذ بدأ بالتركيز على الإنسان ، غير أن هذا الاتجاه ينقسم بدوره إلى تيارين :

الأول : يدرس الإنسان كعضو فى المجتمع والمدينة والدولة ، وهذا التيار يتجاهل الفرد ويخضعه لقوانين المجتمع والمؤسسات المتعددة .

أما الثانى : فيعلن ضرورة انعتاق الفرد من كل أشكال القهر الاجتماعى والسياسى .

وفى الجانب الدينى سنجد أن هناك اتجاهاً يجعل الفرد خاضعاً لسلطة الكنيسة . وهناك تيار آخر ظهر نقيضاً للأول ؛ إذ يعلن استقلال الإنسان ومسئوليته عن نفسه. وفى المجال الأخلاقى هناك تيار يؤكد على أن المنفعة الذاتية هى الأساس الصحيح الذى يجلب للفرد السعادة، وتيار آخر يعارض هذا التصور،؛ إذ يرى أن المنفعة العامة هى الأساس الذى ينى عليه أى مجتمع، ويقرر ضرورة التضحية بالمنفعة الخاصة فى سبيل ما هو عام.

ولن نريد استباق البحث إذ سوف نعرض لكل مراحل تطور الإشكالية نفسها ونماذجها وأهم ممثليها .

١ - الفردانية فى الفكر اليونانى :

لم يكن للفلسفة اليونانية أية اهتمامات بالإنسان والفرد على وجه الخصوص ، فمن المعروف أن الفلسفة اليونانية قد ركزت على تفسير الظواهر الطبيعية وفهم قواها المحركة ؛ فاتجهت لدراسة ما وراء الطبيعة ، والبحث عن الكليات والمطلق والمحرك الأول، وتجاهلت الجزئي والفردى ، والنسبى، واهتمت بالموضوع وتجاهلت الذات، فكان السوفسطائيون أول من أخرج لنا فلسفة ذاتية تؤكد أهمية الذات ، وأنها هى المبدأ الأول، - . لقد سبقوا بها ديكارت وكانط فيما بعد . «فلقد وجه السوفسطائيون النظر إلى الإنسان، وإلى معرفته ووجوده ؛ بعد أن كان النظر متجهاً إلى الأساطير فى المرحلة الأولى ومتجهاً إلى الطبيعة فى المرحلة الثانية» [١].

«فلابد إذن من التأكيد على أسبقية الفلسفة السوفسطائية فى مجال إقرار الذات المفكرة [٢]،

---

(١) على عبدالمعطى محمد : الفكر السياسى الغربى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ، ١٩٩٦، ص ٣٧.

(٢) فتحى التريكى : الفلسفة الشريدة ، مرجع سابق ، ص ٢٤ .

فقد أكد بروتاجوراس النزعة الفردية والذاتية بقوله : إن الإنسان هو مقياس الأشياء كلها؛ الموجود منها وغير الموجود وهذا يتضمن عدم وجود حقيقة موضوعية فى الفضيلة ؛ إذ أكد بروتاجوراس نسبية الحقيقة ، فقد يكون شخص ما على حق والآخر على خطأ ، وهذا الاختلاف يعود إلى الأساس الذاتى الخاص بكل فرد [١].

فلقد مهد السوفسطائيون للمرحلة الديمقراطية التى تتطلب تربية الناس على الجدل ومعرفة ذواتهم وحقوقهم، وتحرير أنفسهم من كل القيود الاجتماعية، حيث أكدوا على محورين أساسيين هما : الإنسان والذات الفردية فى مقابل الطبيعة والمجتمع ، والنسبية فى الأخلاق والعادات والتقاليد والقيم . إذ أكدوا أن الإنسان هو معيار الأشياء جميعاً ، يميز بين الحق والباطل. والإنسان هو مصدر كل القوانين وكل القيم فللسوفسطائيين الفضل الأكبر فى توجيه النظر إلى الإنسان وإلى المعرفة بعد أن كان نظر الفلاسفة موجهاً إلى الموضوع الخارجى [٢].

وكان السوفسطائيون أول من أكد التوجه إلى الفرد الإنسانى. إذ «يبدو أنه كان للنزعة السوفسطائية تأثير بالغ على المجتمع اليونانى ، وكذلك على الفكر اليونانى، فبعد أن كان الفرد مغموراً فى ظل نظام جماعى ، وجه السوفسطائيون النظر إلى كيانه الفردى، وإلى ذاته [٣]فقد حاول السوفسطائيون تهيئة المجتمع اليونانى للنظام الديمقراطى وظهرت الديمقراطية لأول مرة فى المجتمع اليونانى وبدأ تطبيقها على الواقع العملى .

إلا أن سقراط الذى كان أول ضحية من ضحايا الديمقراطية وأول شهيد دافع عن كرامة الإنسان فى دولة المدينة – قد حارب الديمقراطية موضحاً أخطائها «فقد عبر سقراط عن احتقاره للديمقراطية الدهمائية، وكان يعيب عليها أنها لا تشترط فى الحكام أو القادة درجة كافية من المعرفة النظرية ، والخبرة السياسية العملية ، وأنها تجعل آراء كل المواطنين عن الأخلاق والعدالة والسياسة على قدم المساواة فى القيمة ، دون تمييز بين الجاهل وغير الجاهل [٤].

---

(١) Bertrand Russell. A History of Western Philosophy. Unwin. Paper backs. London. Sydney, Wellington: 1988. P. 94.

(٢) محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى : من طاليس إلى أفلاطون ، الجزء الأول ، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ، ١٩٨٥، ص ١١١.

(٣) أبو ريان : المصدر السابق ، ص ١١٤ – ١١٥ .

(٤) إسماعيل المهدوى ، معنى الديمقراطية فى الأيدولوجية الجديدة ، القاهرة ، ١٩٨٩، ص ٦٨ .

ولذا فإن سقراط لا يرى في الديمقراطية الأسلوب الأمثل للحكم، لأنها تلغى التميز وتختار الحكام بالقرعة ! «فسقراط ينتقد اختيار الحكام بالقرعة ، لأن ذلك الأسلوب يترك مسألة الكفاءة للصدفة، إن السياسة بالنسبة لسقراط هى فن وأكثر من فن فى آن واحد، ولهذا لابد من إعداد الرجل السياسى كما يعد رُبّان السفينة، أو جنرال أو طبيب من أجل السيطرة على فنه الخاص»[١].

ولذا نجد أفلاطون فى الكتاب السادس من الجمهورية - حين يتحدث بلسان سقراط - يضع أسس التفرد والتميز ، وأسس الفردانية السياسية؛ حينما يفرق بين من يعرف ما هو أزلى ومن لا يدرك شيئاً ، ويفرق بين القلة المتميزة والكثرة اللاواعية ، ويؤسس على هذا ضرورة إسناد الحكم لمن يعرفون؛ لكونهم أقدر على تحمل مسئولية الكل .

«فإذا كان الفلاسفة هم أولئك الذين يمكنهم أن يدركوا ما هو أزلي ثابت ، على حين أن من يعجزون عن ذلك ويضلون طريقهم وسط الكثرة والتغير، لا يستحقون هذا الاسم ، فأيهما ينبغى أن نعهد إليه بالإشراف على الدولة؟»[٢]. وفى بقية الحوار يشدد أفلاطون على ضرورة إسناد الحكم والحراسة للأكفاء لمن. يدركون خفايا الأشياء، ولكنه يضع شرطاً آخر ؛ هو حصولهم على الخبرة والممارسة إلى جانب العلم، ثم يضيف شرط «الصدق ومحبة الحق وكراهية الزيف وعدم قبوله الكذب في أية صورة من صوره»[٣].

ويؤكد أفلاطون على الشجاعة التى لابد أن يتسم بها الفيلسوف الحاكم «وعلى ذلك فإن كان بطبيعته جباناً وضيعاً لا يستطيع أن يسهم فى الفلسفة الحقة بنصيب»[٤].

وهكذا نجد التعارض بين الفرد والجمهور منذ بداية الفلسفة اليونانية ، إذ يرى سقراط فى محاورة الجمهورية لأفلاطون أن الفلاسفة لا يمكن أن يتعلموا وأن الأفراد لا يمكن أن يتميزوا وسط الجمهور ؛ ذلك أن الجمهور يربى الصغار والكبار ، الرجال والنساء على أكمل وجه ينسجم مع الطبيعة التى يود أن يراهم عليها .

---

(١) جان جاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسى من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٨٥، ص ٣٤.

(٢) أفلاطون : الجمهورية ، الكتاب السادس ، ترجمة فؤاد زكريا ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ، ص ٢٠٦.

(٣) أفلاطون : المصدر السابق ، ص ٢٠٦ - ٢٠٨ .

(٤) المصدر السابق نفسه ، ص ٢٠٩ .

«فعندما يجتمع عدد كبير من أفراد الجمهور معاً في مجلس عام، أو في محكمة أو مسرح أو معسكر ، أو في أي مجتمع آخر، وهناك يجلسون معربين بالصراخ عن استحسانهم ، أو استهجانهم لأي شيء يقال أو يفعل، وهم في كلتا الحالتين مبالغون، فيصيحون ويصفقون ، حتى تردد الصخور والمكان نفسه كله صدى صيحاتهم ، ويتضاعف وقع الاستحسان أو الاستهجان في مثل هذه الحالة . فكيف نتوقع أن تكون الحالة الذهنية للشباب؟ وأي تعليم خاص يستطيع أن يضفي عليه القوة التي تمكنه من مقاومة ذلك السيل الجارف، وعدم الاندفاع مع التيار؟ ألن يكون حكمه على ما هو صواب وخطأ مماثلاً لحكمهم؟ ألن يفعل ما يفعلون، ويغدو مماثلاً لهم في كل شيء» [١].

هذا هو التأثير الذي يمارسه الجمهور على الفرد، ويضيف سقراط أنه في وسط الجمهور لا يمكن ظهور الفلاسفة، ولا يمكن للجمهور أن يحب الفلسفة ولا الفلاسفة ؛ لأن هؤلاء سيتميزون عنه «فمن المحال أن يغدو الجمهور فيلسوفاً ، وعلى ذلك فمن الضروري أن ينتقد الجمهور الفلاسفة، ومن الضروري أيضاً أن ينتقدهم أولئك الأفراد الذين يندمجون بالجمهور ويحرصون على تملقه» [٢]. ويخلص سقراط إلى أن الجمهور يفسد الرجال المتميزين ، الذين لديهم استعداد للتعلم والتفلسف والمعرفة والحكم . (وسنلاحظ أن هذا التصور عن علاقة الفرد بالجمهور سيتكرر لدي الفلاسفة الفردانيين عموماً) .

ويؤسس أفلاطون الفردية المستبدة كما سيفعل «هوبز» من بعده «ففي الجمهورية يجرى حوار ضخم بين سقراط الناطق باسم أفلاطون ، وبين السوفسطائي تراسيماك ، وشقيقي أفلاطون، أديمنت(adimante) وجلوكون (Glaucon) ويتركز الحوار حول المدينة؛ وموضوعه هو : العدالة .

ما هي العدالة ؟ جواب السوفسطائي تراسيماك : أنها مصلحة الأقوى ، أما جلوكون فيرى : أنها عقد بين الأطراف بعد أن أدركوا الشر ، فالعدالة هي الحل الوسط بين الخير الأكبر والشر الأكبر» [٣].

---

(١) أفلاطون : الجمهورية ، الكتاب السادس ، ص ٢١٧.

(٢) السابق نفسه ، ص ٢١٩.

(٣) جان جاك شوفاليه : تاريخ الفكر السياسي ، من المدينة الدولة إلي الدولة القومية ، مرجع سابق ، ص ٣٩.

وسنلاحظ أن هذين المبدأين سوف يستمران حتى يومنا هذا ، فقد ظهرت نظرية القوة ونظرية العقد الاجتماعى ، الأولى : عند ميكافيللى ونيتشه ، والثانية : عند هوبز وروسو ، ولوك . فنظرية القوة تؤكد الفردية ، التى بدأت مع السوفسطائيين بينما نجد أن نظرية العقد الاجتماعى تمثل سيادة الروح الجماعية التى تقهر الفرد .

إلا أننا نلاحظ أن أفلاطون لا يمثل الفردية فى الجانب المعرفى لكونه يؤمن بالمطلق وبعالم المثل وهذا يتناقض مع الفردية التى تنطلق من الجزئى وليس من الكلى . إذ يرى أفلاطون أنه يتحتم الانكباب أولاً على العدالة فى المدينة وفيما بعد - فقط - على العدالة فى الفرد ، إن العدالة تقرأ فى المجتمع بشكل أفضل مما تقرأ فى الفرد ، وفيما بعد يمكن التعرف عليها فى الفرد» [1] .

ولذا فإن أفلاطون يقدم بديلاً مختلفاً عن النظريتين «نظرية القوة ونظرية العقد الاجتماعى» إذ يؤكد على وجود حاكم يمتلك القوة والمعرفة معاً ، إنه الفيلسوف المتميز . ولذا فإن أفلاطون يميل إلى حكم المتميزين، ولا يعبأ بالحكم الديمقراطى، الذى يعتمد على الصدفة فى اختيار الحاكم ، وهو محق فى ذلك.

فباستثناء السوفسطائيين يمكن القول «إن الفلاسفة الإغريق حتى أرسطو لم ينادوا بمذهب الفردية، بل على العكس من ذلك كانت أفكارهم تتجه إلى الإنسان وكونه عضواً فى مجتمع، وأن هذه العضوية تفرض عليه بعض الالتزامات ، والقيود التى يمكن أن يقوم عليها المجتمع الصالح، ولا تحفل كثيراً بالفرد إلا على أساس أنه عضو فى هذا المجتمع [2] .

وفى المجتمع اليونانى لم يكن للفرد إلا الخضوع لدولة المدينة ، هكذا شرع أفلاطون وأرسطو وأكدا العبودية بتقسيمهما المجتمع تقسيماً تراتبياً . وفى هذا التقسيم لا يوجد حراك اجتماعى ولا وجود للفردية إلا كجزء من كل ، كعالم المثل الذى يحتوى كل الأجزاء، كما أن العدالة لدى أفلاطون ليست خاصة بالفرد، بل بالكل الاجتماعى وبالمدينة .

«إن العدالة بكلمتين ليست إلا بقاء كل واحد فى مكانه ، ففى هذا تكمن صحة المدينة وانسجامها» [3] .

---

(١) جان جاك شوفالييه : تاريخ الفكر السياسي ، من المدينة الدولة إلي الدولة القومية ، المصدر السابق ، ص ٤٠ .
(٢) عبدالفتاح العدوى : الديمقراطية وفكرة الدولة ، مصدر سابق ، ص ١١٥ - ١١٦ .
(٣) شوفالييه : من المدينة الدولة إلى الدولة القومية ، مرجع سابق ص ٣٤٢.

أما أرسطو فيقرر أن «الإنسان حيوان اجتماعي، ويضع أرسطو نظرية في العبودية؛ فاليوناني حر بطبعه ، أما البرابرة فهم عبيد» [١]. «والحرية ليست لجميع أفراد المجتمع اليوناني بل للأقلية؛ فالمرأة لابد أن تخضع للرجل وسيطرته، والغريب ليس حراً ... إلخ . «ففي المجتمع اليوناني القديم وفي العصر الكلاسيكي شهر أفلاطون وأرسطو ، حارسا المدينة القلقان بالفردية باعتبارها نفوراً للفرد من الإكراهات الاجتماعية ، ومن الواجبات الثقيلة للمواطن . إن صفة عضو المدينة الواعي لالتزاماته نحوها كانت تتغلب من وجهة نظرهما على صفة الفرد المبهمة التي لا قيمة لها» [٢].

لذا فإن الفكر اليوناني قد تجاهل الفرد ، وعارضه بالمجتمع والدولة ، باستثناء الفلسفة السوفسطائية التي اهتمت بالإنسان الفرد وأكدت نسبية الحقيقة، فكانت هي الأساس الأول للنزعة الفردانية . ثم أتي سقراط - على الرغم من هجومه على السوفسطائيين - فأكد النزعة الذاتية وكان أول شهيد يقتله الجمهور والديمقراطية التي تسيرها الأغلبية الجاهلة ، أما أفلاطون وأرسطو فقد كرسا النزعة الشمولية والعبودية . غير أن أفلاطون قد أسس الفردية الأرستقراطية ، حين دعا إلي حكم الفيلسوف الذى يجمع بين المعرفة والقوة معاً .

٢ - الفردية فى العصر الرومانى :

وحينما ظهر الاسكندر في المجتمع الروماني اتجه لبناء امبراطوريته وتجميع السلطات في يده كلها، حتى أخذت الفردية تلوح في الأفق ، فمع ضياع الحريات السياسية في مواجهة ديكتاتورية الحاكم ، كان لابد للمذاهب المقدسة للحرية أن تروّج، وكان منطقياً أن ينادي الفلاسفة بضرورة الإيمان بقيمة الفرد والإنسان» [٣].

ومع قدوم العصر الهيليني ، وانحطاط المدنية تغيرت الأمور. فقد ظهرت فكرة أن للإنسان قيمة نابعة فقط من صفته كفرد إنساني، وكوحدة إنسانية متميزة ومنتمية للمدينة العالمية الواسعة ، وقد تضمن ذلك الإيمان والإقرار بأولوية هذا الفرد بالنسبة لأية مجموعة .

---

(١) شوفالييه : من المدينة الدولة إلى الدولة القومية ، مرجع سابق ، ص ٤٢ ،

(٢) المرجع السابق ، ٣٥٨.

(٣) عبدالفتاح العدوي : الديمقراطية وفكرة الدولة ، مرجع سابق ، ص ١١٦ .

ثم أتت المسيحية على إثر الرواقية؛ لتؤكد استقلالية الحياة الروحية لكل فرد، ولتعلن الطابع الفردى للخلاص. وقد نجم عن هذا الأمر الاعتراف بالقيمة المطلقة لكل كائن بشرى ، باعتباره صورة الله الذى يجسد فيه غايته ، والذى لا يمكن أن يعامل كمجرد آلة للجماعة السياسية [(١)].

ذلك أن الأديان السماوية جميعها قد أكدت المسئولية الفردية والعلاقة الروحية المباشرة بين الإنسان وخالقه. «إلا أن الفردية قد اختفت فى الديانة اليهودية بشكل مبكر، حينما أكد رجال الدين اليهود أن الآلهة تفضل الشعب اليهودى على غيره من الشعوب، وأنها مهتمه ببنى إسرائيل «كأمة» . أما فى الديانة المسحية فإننا نجد التأكيد على الحرية الفردية والمسئولية الفردية» [(٢)]، وقد جاء الإعلاء من شأن الفرد في الديانة المسيحية مقابلاً للفكر الذى ساد المجتمع الرومانى ، حين كان الفرد يخضع للإرادة العامة، وإرادة الدولة ، ويضحى بمصلحته فى سبيل ما هو عام [(٣)].

فمع ظهور الدين تبدأ الفردية بالتفتح ، ويصبح الفرد مسئولاً عن أفعاله وليس مسئولاً عن فعل غيره من الناس ، كما هو الحال في المجتمعات البدائية ، فالمسئولية الفردية تظهر فى الديانات السماوية من خلال مبدأ الثواب والعقاب، إذ يحاسب الفرد على ما قام به من أعمال بحريته وإرادته الخاصة .

٣ - الفردية فى العصور الوسطى :

يؤكد الدين المسيحى على استقلال الفرد ومسئوليته تجاه الله ، إلا أن رجال الدين جعلوا من أنفسهم أوصياء على الأفراد، إذ شهدت المرحلة الأولي من المسيحية نزعة تسلطية تلغى حرية الفرد واستقلاله .

«فقد أخذت الكنيسة الكاثوليكية على عاتقها مهمة الهيمنة على الحياة السياسية وتصرفات الأفراد . وهكذا تلاشى مبدأ الفردية فى العصور الوسطى؛ لأن كل المعتقدات والنظريات وكل المبادىء الخلقية كانت تستمد من مصدر واحد هو الكنيسة الكاثوليكية» [(٤)].

---

(١) شوفالييه : من المدينة الدولة إلى الدولة القومية ، ص ٣٥٨.

(٢) Wiener: P. Dictionary of the history of ideas. Vol. 2. Ibid. p. 597.

(٣) Ibid. p.. 595.

(٤) عبدالفتاح العدوي : مرجع سابق ، ص ١١٧ .

عصر الإصلاح الدينى : Reformation

ظهرت قوى جديدة مع تعاظم سيطرة الكنيسة تنادى بخلاص الإنسان من سيطرة الكنيسة وتدعو للحرية الفردية انطلاقا من تعاليم المسيحية الأصيلة ، «فقد ترسخت الفردية فى زمن الاصلاح الدينى مع بداية ظهور أفكار مارتن لوثر وكالفن؛ إذ تم التأكيد على تطهر الأفراد ونجاتهم ، فللفرد علاقة شخصية مع الله ، ويتضمن هذا رفض وصاية الكنيسة، والإعلاء من قيمة الفرد ومسئوليته عن نفسه أمام الله» [١].

٤ - الفردية فى المجتمعات البدائية والإقطاعية :

من المؤكد أن الفرد فى ظل المجتمعات البدائية مغمور ولا وجود له إلا ضمن الأسرة والعشيرة والقبيلة، فالقبيلة هى التى تحدد مكانة الفرد، وتضع له مهمة محددة .

إن وعيه وتفكيره يعد تجسيداً نوعي الجماعة التى ينتمى إليها، وهو مكلف بالدفاع عن هذا الكيان الجماعى ، حتي لو ضحى بحياته وحريته من أجل الكل، يتكرر هذا الحال - أيضا - فى المجتمع الإقطاعي، فالفرد يضع نفسه تحت هيمنة مالك الأرض، والقانون من صنع الأقوياء، إذ يسنون القوانين التى تحمى مصالحهم ، وكذلك نجد أن الأخلاق السائدة هى أخلاق الطبقة المسيطرة - حسب تعبير ماركس - ، وهذا الوضع ينطبق على الفرد فى ظل المجتمعات العربية قبل الإسلام، (كما سنري فيما بعد) .

ويرى بول تيليش أن الإنسان في المجتمعات البدائية كان يحقق وجوده عبر المشاركة كجزء فى الجماعة وأن الفردية تذوب فى المجتمعات البدائية . «إن المجتمع ذا الاتجاه الجمعى هو مجتمع يتقرر فيه وجود حياة الفرد من خلال وجود الجماعة ومؤسساتها، وشجاعة الفرد فى مثل هذه المجتمعات هى شجاعة من أجل الوجود كجزء» [٢]. فالمجتمع هو الذى يقرر مكانة الفرد وسلوكه وسماته؛ كالشجاعة والتضحية والكرم ، فلكى يكون الفرد شجاعاً لابد أن يخضع لمجموعة اختبارات يتعرض فيها للألم ، وهنا تتطابق ذات الفرد مع الجماعة تطابقاً تاماً ولم يشعر بتميزه وتفرده ، فهو يتألم لألم الجماعة ، ويفرح لفرحها ، ويتحمل الذنب حتى لو لم يكن مرتكباً له .

---

(١) Wiener. P. vol. 2.. Ibid.. p. 597.

(٢) بول تيليش : الشجاعة من أجل الوجود ، مرجع سابق ، ص ٨٩ .

إذ يتضمن التأكيد الذاتي في الجماعة شجاعة قبول الذنب ونتائجه. سواءً كان المرء ذاته مسئولاً عن ذلك الذنب أو أن المسئول هو شخص آخر، ويوجد الوعي الفردى بالذنب فحسب باعتباره وعياً بالانحراف عن مؤسسات وقواعد ما هو جمعي [١]. فالفرد في المجتمعات الاقطاعية - عموماً - وفي العصور الوسطى بشكل خاص يخضع لمالك الأرض ، ذلك أن شجاعة الفرد في القرون الوسطى شأنها شأن شجاعة أي مجتمع إقطاعى هى أساساً شجاعة الوجود كجزء، وما يسمى بالفلسفة الواقعية للقرون الوسطى لا يعدو أن يكون فلسفة مشاركة، فهي تفترض بصورة مسبقة أن الكليات على صعيد منطقي، والجماعات على صعيد فعلي ، لها من الواقعية ما يتجاوز واقعية الفرد، والخاص ، أو كون المرء جزءاً صغيراً يمتلك ناصية قوة الوجود من خلال المشاركة في الكل [٢].

«وعلى هذا النحو فإن الشجاعة من أجل الوحود في العصور الوسطى كانت شجاعة من أجل الوجود كجزء . وقد لقي التوتر الذى خلقه هذا الموقف التعبير النظرى عنه في هجوم الإسمية على الواقعية حينذاك والصراع الدائم بينهما [٣]. فالإسمية لا تؤمن بالكليات بل بالأفراد بينما ترى الواقعية أن الوجود الحقيقي هو للماهيات والكليات ، كما هو الحال عند أفلاطون ، وعالم المثل لديه.

٥ - الفردية فى المجتمع العربى القديم :

أما في المجتمع العربي القديم فقد كانت شخصية الفرد غير واضحة ، فهي مندمجة في شخصية العشيرة أو القبيلة ، بحيث صارت القبيلة تمتص شخصية الفرد، فلا تجعل له من الحقوق شيئاً .

وحينما جاء الإسلام دعا إلى نبذ رباط الدم واستبداله برباط العقيدة والأخوة بين الناس جمعياً ، كما صار الفرد في النظام الإسلامي مسئولاً عن أفعاله، له حقوق وعليه واجبات، كما قال تعالى «كل نفس بما كسبت رهينة» ونظام الافتداء القبلي أصبح غير مقبول عند المسلمين،

---

(١) بول تيليش : الشجاعة من أجل الوجود، مرجع سابق ، ص ٩٠.

(٢) المصدر السابق نفسه : ص ٩٠ .

(٣) المصدر السابق نفسه ، ص ٩١ .

إذ «لا تغنى نفس عن نفس شيئاً » وصارت كل نفس تحاسب عما تفعل هى «لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت» إن الإسلام فى صورته الدنيوية يمكن اختصاره فى تحرير الفرد من نظام القبيلة، وجعله مسئولاً حراً مختاراً»[١].

وبعد أن كان الفر د قبل الإسلام يختفى وجوده فى إطار القبيلة فهو جزء من كيان أكبر منه، وليس له كيان مستقل بذاته . «وبفضل الدين الجديد حصل انقلاب جذرى فى ذهنية العرب ووجدانهم، فعوضاً عن أن يبقى العربى فرداً يذوب فى القبيلة، داخل اتصال أفقى، صار شخصاً يشعر بشخصيته فى ذاتها، ويتصل عموما بكائن مطلق[٢].

ومع ظهور الفرق الكلامية سنجد أن المعتزلة يمثلون النزعة الفردية، حيث أكدوا أن الإنسان حر فى أفعاله وهو مسئول عنها. وقد دخل المعتزلة فى صراع مرير مع فرق الجبرية الذين يرون أ ن الإنسان مجبر وليس مخيراً فى أفعاله . ففد رفض المعتزلة الانتقاص من حرية الإنسان وعادوا بالأفعال إلى إرادته ونادوا بقدرة المرء على تسيير أموره . وقالوا أن الله يمنح الإنسان القدرة على الفعل . ورأوا أن الخير والشر، الإيمان والكفر، المعصية والطاعة ، فى متناول الإنسان[٣].

ولذا يرفض المعتزلة النزعة الجبرية ويرون أن الإنسان مسئول عن أفعاله وهو خالقها .

«ولقد خلص المعتزلة فى مباحثهم فى أصل (العدل) إلى أن أفعال الإنسان المقدرة له، ليست مخلوقه لله، وإنما هى متعلقة بالإنسان ، تعلق خلق وإيجاد وإحداث، على سبيل الحقيقة لا المجاز، فهو عنها مسئول، وحسابة عليها عدل، فالعدل عندهم : حرية للإنسان ونفى للجور عن الله»[٤].
فالإنسان الفرد حر بطبعه وخالق لأفعاله ، ومسئول عنها . وهكذا نجد أن المعتزلة كانوا فرسان الحرية والاختيار[٥]فى الفكر العربى الإسلامى .

---

(١) جاك ماريتان : الفرد والدولة ، ترجمة عبدالله أمين ، منشورات دار مكتبة الحياة بيروت ، ١٩٥١م، (من تقديم صالح هادى الشماع للكتاب) ، ص ١١-١٢.

(٢) الجابي : الشخصانية الإسلامية ، ص ٢٣.

(٣) هنرى أبو خاطر : نظرات في الحتمية والجبرية والحرية ، الأهلية للنشر والتوزيع ، بيروت، ١٩٨١، ص ١١٤.

(٤) محمد عمارة : تيارات الفكر الإسلامى ، دار الوحدة للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٨٥، ص ٤٩.

(٥) المصدر نفسه ، ص ٤٩.

ولكن هل تحرر الإنسان العربي فعلاً من سيطرة الانتماءات القبلية والعشائرية والطائفية؟

في حقيقة الأمر سنجد أن الإنسان العربي ظل عرضه للهيمنة الجمعية، فقد حدثت انتكاسات للنزعة الإنسانية والفردية في المجتمع العربي الإسلامي، كما حدث في المسيحية والمجتمع الغربي.

فالدين بجوهره يؤكد حرية الإنسان ومسئوليته عن أفعاله، إلا أن الواقع يكرس وعياً جمعياً حتى يومنا هذا بأشكال مختلفة، فالإنسان العربي يعاني اليوم من تلك الانتماءات التي عفا عليها الزمن، كالقبيلة والطائفة والمنطقة. كما أنه لا يعرف بقدراته ومواهبه، ولا يسأل عن تميزه ولا عن انتمائه السياسي، بل عن انتمائه إلى تلك الأصنام القديمة.

وهكذا نجد أن من أهم عوامل فشل الأحزاب العربية هو قيامها على تلك الأسس المتخلفة. إنها لم تقم على أسس أيديولوجية معاصرة وإن عملت ذلك فإنه يعد من باب الشعارات فقط، وهي في حقيقتها تجسد التخلف، فمتى تحرر الإنسان العربي من الوعي الزائف بتلك الانتماءات، وسئل عن مواهبه وقدراته وتميزه، وأتيحت له فرصة الاختيار والعمل والحرية، حينئذ يمكنه بناء مؤسسات سياسية وحزبية وحكومية قائمة على أسس حضارية جديدة.

أما الآن فإننا نجد أن الفرد العربي يعاني من القهر السياسي داخل حزبه، كما يعاني القهر من السلطة الحاكمة، ومن المؤسسات المحيطة به، فحتى الديمقراطية صارت أداة تستخدمها الأغلبية ضد الأقلية، إنها نزعة شمولية من طراز جديد يكون الفرد ضحية لها.

٦ - الفردية في عصر النهضة :

خلصنا إلى أن الفردية بدأت بالتفتح مع ظهور الأديان السماوية، وعلى الرغم من ذلك ظلت غير واضحة المعالم، فقد مرت بمراحل من الصعود والهبوط نتيجة لهيمنة القوى الاجتماعية التي لا تجد من صالحها أن تزدهر الفردية. ولم تظهر الفردية بشكل واضح إلا منذ عصر النهضة.

إنعتاق الفرد أو الفردية هي السمة الأساسية الأولى لعصر النهضة، فها هو عصر النهضة يأتي كرد فعل لفكر القرون الوسطي، ويتحرر الفرد من الانضباط الكاثوليكي الطويل، ويتطلع الفرد للتحرر في كل الميادين ونرى شغف الاكتشاف، وروح البحث الحر، وتمجيد الغرور الإنساني، يمتزج بإرادة القوة وتمجيد الجسد والفن بأشكاله الأكثر وثنية [١].

---

(١) شوفالييه : من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، ص ٣٥٨ - ٣٥٩.

ومنذ بداية عصر النهضة يبدأ التمرد على النزعة الجمعية، وتأكيد الفردية «ففي عصر الإصلاح والنهضة انتهت الشجاعة من أجل الوجود كجزء على نحو ما عرفتها العصور الوسطى، وبدأت التطورات التى جلبت معها مسألة شجاعة الوجود كذات المرء إلى مركز الصدارة (١).

إن أهم مظهر للنزعة الفردية فى عصر النهضة قد تجسد فى معظم الأعمال الفنية. ففى العصور الوسطي كان يرمز للإنسان وهو مغمور وسط الطبيعة مندمج فيها، فهو جزء صغير فى عالم واسع يحتويه .

أما فى عصر النهضة فقد حدث الانقلاب الفنى الكبير والأهم، إذ تم تأكيد أهمية الإنسان وسيطرته على الطبيعة ، وظهر الإنسان هنا على شكل بورتريهات، تظهر جسم الإنسان على أنه أكبر مما حوله .

«فى عصر النهضة تجلت فردية جديدة وطموحة ، وظهر من يمثلها، بل كان من نتائجها ظهور فنانين وفلاسفة حملوا شعلة الفردية ، وقد ظهر فى تلك المرحلة رجال من نوعية ليوناردو دافينشى ، وجردانو برونو وشافتسبرى، وجوته ، وشلنج ، وعند هؤلاء العباقرة تجسد الحماس والعقلانية، وكانت شجاعتهم شجاعة من أجل الوجود كذات المرء وشجاعة للوجود كجزء معاً (٢).

إن فكرة الأفراد الأكثر تميزاً وتفرداً كانت جديرة بالإفصاح عنها وإيضاحها فى مختلف الأشكال عبر أنصار النزعة الإنسانية فى عصر النهضة، الذين أكدوا على كرامة الإنسان واستقلاله من كل القيود التي تتجاوز وجوده وإرادته ، وقد أتت هذه النزعة الإنسانية والفردية لتعم الأخلاق الحديثة والنظرية الاجتماعية فى الغرب عموماً . باستثناء بعض المفكرين المحدثين خصوصاً الثيوقراطيين والرومانسيين المتأخرين، والهيجليين الجدد، والفاشيين ، إذ كانوا واضحين فى رفضهم للنزعة الفردية (٣).

نقد نُظر للفردانية كإعلان جديد لخير الإنسانية ونقطة تحول نحو الحرية والتقدم ، إنها ثقافة عالية متطورة ، بدأت مع عصر النهضة الإيطالية ، الذى مثل الميلاد الأول لأوروبا الحديثة، حيث أكدت استقلال الذات وتميزها وتفردها (٤).

---

(١) بول تيليش : الشجاعة من أجل الوجود ، مرجع سابق ، ص ٩٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٩٨ .

(٣) Wiener. P. vol. 2.. Ibid. p. 595.

(٤) Ibid. p. 595.

٧ - البداية الفلسفية للفردانية والذاتية لدى ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠م) :

وعلى أثر عصر النهضة تظهر شخصية عظيمة ترسي دعائم صلبة للفردية والذاتية، إنه الفيلسوف الفرنسي «رينيه ديكارت» . فمقولة ديكارت : «أنا أفكر إذن فأنا موجود» التى تشكل حجر الزاوية فى بنائه الفلسفي كله هى فى جوهرها انعكاس صريح للفردانية التى كان يدين بها، فأساس المعرفة جرياً على هذا النسق يختلف من فرد لآخر؛ لأن نقطة البدء بالنسبة للكل هى وجوده هو ، وليس وجود غيره من الأفراد . أو وجود المجتمع [١].

وتبدأ الفردية مع ديكارت فى الظهور لأول مرة فى الإطار الفلسفى ؛ إذ كان أول من نقلها من المجال الديني والفني إلى المجال الفلسفى . وقدكان للفلسفة الفردية صراع دائم مع الفلسفات التى أهملت الذات متجهة نحو الطبيعة ، والموضوع بدلاً من الذات . فعلى الرغم من الصراع المتعدد الأوجه بين الفلسفة الذاتية الإنسانية والفلسفة الموضوعية، إلا أن الذات حاولت تأكيد وجودها عبر العديد من المؤلفات الضخمة ، وعبر اتجاهات إنسانية متعددة «فإقرار الذات المفكرة (لدى ديكارت) هو الثورة الفلسفية التى وجهت التفكير الميتافيزيقى والابستمولوجى نحو الخوض فى مشاكل الإنسان : يقول هيجل : إننا مع ديكارت ندخل إلى فلسفة مستقلة بالمعنى المحدد - معاً هنا - يمكننا القول بأننا فى بيتنا» [٢].

مع ديكارت تعلن الفلسفة تمردها على النزعة الموضوعية لتعلن حقيقة الوجود الإنسانى ، وأهمية تمحور الفلسفة انطلاقاً منه وإليه، فهو مركز الكون، وهو مقياس الأشياء جميعاً، كما قال بروتاجوراس السوفسطائى من قبل .

٨ - الفردانية الأخلاقية عند كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤م) :

ترى الفردانية الأخلاقية Ethical individualism أن القيم ذات مصدر إنسانى، ويرى أنصار هذا التيار أن الفرد هو مصدر القيم والمبادىء الخلقية كلها. ويحمل هذا التصور الأخلاقى فكرة الاستقلال الذاتى إلى نهايتها المنطقية [٣].

وعلى هدى ديكارت تنمو الفردانية فى عصر التنوير إذ غدت الفردية من أهم القيم الأساسية فى عصر التنوير، وقد ظهرت الفردية بشكل أكثر وضوحاً في الأخلاق الكانتية؛ إذ يرى كانت أن

---

(١) عبدالفتاح العدوى : مرجع سابق ، ص ١١٧ - ١١٨ .

(٢) فتحي التريكي : الفلسفة الشريدة ، مرجع سابق ، ص ٢٤.

(٣) Wiener. P. vol. 2., Ibid., p. 603.

كل الأحكام الخلقية تكون مرفوضة إذا لم تتلاءم مع الإرادات الخاصة ، فالذات الفردية هي صانعة القانون العام»[١].

لقد وضع كانط الأساس الأخلاقي للفردانية ووضع حلاً للجدل القائم بين أنصار الفرد وأنصار الجماعة فحاول أن يؤكد الذاتية ولكن دون الإضرار بالآخرين إذ قال فكرته المشهورة «إن المبدأ الأعلى للمذهب الأخلاقي هو كما يلي : راع في فعلك أن يكون مطابقاً لمسلمة تصلح في الوقت نفسه لأن تكون قانوناً عاماً – وكل مسلمة ليست كفئاً لذلك فهي منافية للأخلاق»[٢]. فهو يرى أن نفعل ما نراه مناسباً لكل الناس، ولكنه يؤكد أن مصدر الفعل الأخلاقي هو الفرد، فأنا أضع لنفسي القانون الأخلاقي وبعد ذلك أرفعه إلى مستوى المطلق وأخضع نفسي له، وخضوعي له هو خضوع لما شرعته لنفسي»[٣]. فالقانون الأخلاقي لدى كانط ليس مفروضاً من قبل الجماعة ولا من أية قوى أخرى ، بل إنه نابع من الذات الفردية نفسها (وهنا نلاحظ أن كانط قد وضع الأسس الفلسفية للأخلاق الفردانية) .

فالفرد هنا هو مؤسس الفعل الأخلاقي ، ولكن الفرد هنا مشرع لنفسه وللآخرين، وهو مسئول عن فعله وعن الآخرين أيضاً ، فلقد برهن كانط على الفردية من خلال قوله «إن الحرية تكون ملازمة لمبدأ الاستقلال الذاتي Autonomy وإلى هذا يعود مبدأ القيم العليا»[٤].

«وتبدأ الأخلاق المستقلة من الافتراض بأن القانون الخلقي يجد أساسه في الذات المتصرفة أخلاقياً، وأن الإنسان يخلق قانونه الخلقي وأنه حر تماماً من كل تأثير خارجي ، وتشتق الأخلاق المستقلة الأخلاقيات من المفهوم المثالي القائل بأن الواجب الخلقي قبلي وكامن كموناً داخلياً، وقد كان كانط يعارض أخلاق ماديي القرن الثامن عشر . ووضع فكرة الأخلاق الذاتية في كتابه «نقد العقل العملي» حيث عرض المبدأ القائل بأن السلوك الخلقي ذاتي»[٥].

---

(١) Wiener. P. vol. 2. Ibid: 598.

(٢) كانط، عمانويل : تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، ترجمة عبدالغفار مكاوي ، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٥، ص ٢٨.

(٣) انظر كانط ، المصدر السابق ، (هـ) من مقدمة المترجم .

(٤) Wiener. P. vol. 2. Ibid., p. 598.

(٥) م . روزنتال : الموسوعة الفلسفية ، ص ١٣.

وعلى الرغم من قول كانط بمصدر قبلى ، إلا أن هذا المصدر كامن فى الذات الإنسانية، غير أن القول بالمصدر القبلى يقف دون إبداع الإنسان لقيم جديدة ، إذ عليه فى هذه الحالة أن يبحث عنها لأنها كامنة فيه، غير أن ما يجعل البعض يرى أن أفكار كانط الأخلاقية تؤكد الذاتية، هو جعلها مرتبطة بالذات نفسها ، «فلقد اكتسبت النزعة الفردانية معظم تأثيرها والتعبير النظامى لها فى كتابات «كانط» الذى أكد أن الإنسان على وجه العموم وكل الوجود العقلانى يوجد كغاية فى ذاته، وليس وسيلة لغيره» (١).

غير أننا نلاحظ أن كانط يتناقض حين يرفض رد الأخلاق إلى الفعل اليومى للفرد، ولكنه من جهة أخرى يرى بأن الأخلاق كامنة فى الذات، ولذا فإنها غير مكتسبة.

إذ «ينتقد كانط انتقاداً حاداً الأخلاق الطبيعية التى تستخلص الأخلاق من طبيعة الإنسان أو من التجربة الحياتية الاجتماعية ، وفى هذا الحال - كما يرى كانط - تتحول الأخلاق عن غير قصد إلى دفاع عن الفرد التجريبى ، وتعجز عن تفسير أخلاق الواجب ، ويقطع كانط الصلة بعلم الأخلاق التقليدى الذى يعتبر الأخلاق ظاهرة من ظواهر الوجود، ويرفعها إلى مستوى مسلّمة مفادها، أنها قانون قبلى للعقل . ولكن بأى نحو يصبح هذا القانون العام المطلق - فى الوقت نفسه - مطلب إرادة فرد فاعل ملموس؟ إن كانط لا يستطيع إن يجيب عن هذا السؤال الأساسى ويبنى الأخلاق على الفكرة القائلة باشتراك الإنسان فى آن واحد فى عالمين - عالم السببية الواقعى، ومملكة الحرية فى العالم الآخر» (٢).

هكذا نجد التناقض لدى كانط بين رد الأخلاق للفرد واستقلاله ، وبين جعلها ذات مصدر قبلى للعقل ، ويكمن التناقض فى الجمع بين القانون والحرية *، وهكذا «عجز كانط عن تطبيق صوريته بطريقة متماسكة ، ففى علم الأخلاق وعلى النقيض من الطبيعة الصورية للأمر المطلق، قدم مبدأ القيمة الذاتية لكل فرد. التى لا ينبغى أن يضحى بها لخير ا جتمع ككل» (٣).

وهكذا يحاول كانط أن يجمع بين الأخلاق الذاتية وأخلاق الواجب ، وسنلاحظ أن هيجل سيحاول تفسير هذه العلاقة بين الأخلاق الذاتية والأخلاق الموضوعية .

---

(١) Wiener, P. vol. 2, Ibid, p. 597.

(٢) علم الأخلاق : إشراف ، البروفيسور الكسندر تيتارينكو ، دار التقدم موسكو، ١٩٩٠، ص ١٦-١٧ .

(*) وسنجد هذا التناقض يتكرر لدى رينوفيه وكل أنصار الفلسفة الشخصانية .

(٣) روزنتال ، الموسوعة الفلسفية ، ص ٣٨٨ .

ويعد أنصار مذهب المنفعة من أكثر المعبرين عن الفردانية الأخلاقية ، كونهم يؤكدون على المنفعة الذاتية الأخلاقية، ويتضح هذا عند جيرمى بنتام . «فلقد اشتق مذهب المنفعة من نظرية أخلاقية ترجع بوجه خاص إلى هتشيسون Hatcheson الذى كان قد عرضها عام ١٧٢٥م، وترى النظرية باختصار ، أن الخير هو اللذة، والشر هو الألم ، ومن هنا فإن أفضل حالة يمكن بلوغها هى تلك التى يبلغ فيها تفوق اللذة على الألم أقصى مداه . وقد أخذ بنتام Bentham (١٧٤٨ - ١٨٣٢م) بهذا الرأى ، وأصبح يعرف باسم «مذهب المنفعة Utilitarianism»[(١)].

غير أن مأزق الفردانية الأخلاقية سيصبح أكثر خطورة فى القرن العشرين، فقد وجد هذا التصور بشكل أكثر وضوحاً فى فكر نيتشه، وقد اتجهت الأفكار الحديثة لمعارضة وظائف القيم وأكدت نسبيتها، وترى التصورات الحديثة، أن بإمكان الفرد أن يقرر الأشياء المقدسة وغير المقدسة «الخير والشر» وقد مثل هذا الاتجاه الأخلاقي الفردى معظم تيارات الفلسفة الوجودية ، وخصوصاً لدى سارتر فى كتابه الوجود والعدم[(٢)]. ثم إن الفلسفة البراجماتية تمثل هذا الاتجاه فى الأخلاق الفردية حيث ترى أن الإنسان هو خالق القيم»[(٣)].

٩ - الفردانية والليبرالية :

أ - فى إنجلترا :

تعد الليبرالية والفردية وجهين لعملة واحدة، فمنذ القرن الثامن عشر برزت الليبرالية تطبيقاً عملياً للنزعة الفردانية ، فى المجال السياسى والاقتصادى.

فلقد تأكدت ليبرالية الفكر الرأسمالى من خلال كتابات آدم سميث* وبنتام ، وجيمس ميل ، وجون سيتورات ميل، والذين كانوا يرون أن إطلاق حرية الفرد فى جوانبها المختلفة ، من تعاقد وملكية وعمل تجارى وتعبير عن الرأى هو ضمان لتحقيق الخير الأقصى لكل فرد، وبالتالى للمجموع، ومن ثم فقد استعاروا ذلك الشعار الذى استخدمه الاقتصاديون من قبل، والقائل :

---

(١) راسل : برتراند ، حكمة الغرب ، ترجمة فؤاد زكريا ، جـ ٢ ، الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد ديسمبر ١٩٨٣، ص ٢١٣ - ٢١٤.

(٢) Wiener. P. vol. 2. Ibid. p. 603.

(٣) أنظر كتابنا ، فلسفة التقدم ، ص ١١٤ - ١١٦ .

(*) آدم سميث (١٧٢٣ - ١٧٩٠) مفكر واقتصادي انجليزي ، أهم مؤلفاته «بحث في ثروة الأمم وأسبابها» (١٧٧٦) والذي كان بمثابة شهادة ميلاد عن الإقتصاد السياسي ، انظر يوسف كرم ، الفلسفة الحديثة ، ص ١٥٩ - ١٦١ .

«دعه يعمل دعه يمر» Laisser - faire - laiss passer [١]، فالنزعة الفردانية تشكل أساس مذهب جيرمى بنتام (١٧٤٨-١٨٣٢م) الذى عمل على ازدهار الفردية ونموها، إذ رأى أن إشباع المصالح الخاصة بالفرد هى الوسيلة الوحيدة لتوفير أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس» [٢].

وقد ترسخت الفردانية ودخلت العرف الليبرالي من خلال كتاب جون ستيورات ميل «الحرية» الذى صدر عام ١٨٥٩» [٣]، إذ أكد ميل احترام الحريات الفردية وحذر من خطورة المجتمع على حرية الفرد . «وقد تأثر ميل بمذهب المنفعة عند بنتام كما دافع عن نظرية السكان لدى مالتوس» [٤]. ولذا فإن ميل يعد من أهم دعاة الحرية الفردية، ويعد مؤسس الليبرالية الحديثة، حيث رأى أن الحرية تتعلق بالطبيعة الداخلية للإنسان ، مثل حرية الاعتقاد ، ذلك أن الاعتقاد أمر شخصى تماماً» [٥].

وقد أكد الاقتصاديون أنصار بنتام المذهب النفعى الذى يؤكد مصلحة الفرد على مصلحة المجتمع، وقد استخدم «توماس هيل جرين» * (١٨٣٦ - ١٨٨٢م)T.H. Green مصطلح الفردانية بشكل إيجابى ودافع عن الفكر الفردى [٦]، وقد عارض نظرية التطور؛ إذ رأى أنها تتضمن إنكاراً للشخصية الإنسانية، ولإمكان صدور الأفعال الراقية عن هذه الشخصية» [٧].

ويعد زيمل (توفى عام ١٩١٨م)Simel من أهم ممثلى النزعة الفردانية لكونه يعد امتداداً لفلسفة الحياة لدى نيتشه . وتلتقى أفكاره مع الفلسفة البراجماتية ومع الاتجاهات البرجسونية** فباسم طريق ثالث تقدمه فلسفة الحياة يرفض السؤال الوجودى «أولوية الوجود أم الوعى» ويرى تعديل السؤال إلى «هل الوعى تابع للحياة أم الحياة تابعة للوعى؟ فالحياة تعلن باعتبارها حداً ثالثاً

---

(١) نصار محمد عبدالله : فلسفة راسل السياسية، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٧، ص ٧٦.

(٢) Wiener. P. vol. 2. Ibid. p. 597.

(٣) Ibid. p. 598.

(٤) م. روزنتال ، الموسوعة الفلسفية ، ص ١٨.

(٥) Wiener. P. vol. 2. Ibid. p. 594.

(*) سيأتى ذكره فيما بعد .

(٦) Wiener. P. vol. 2. Ibid. p. 596 - 597.

(٧) أ. وولف ، فلسفة المحدثين والمعاصرين ، ترجمة أبو العلا عفيفى ، مطبعة لجنة التأليف والنشر ، القاهرة، ١٩٤٤، ص ٣٨ - ٣٩.

(**) نسبة إلى هنرى برجسون:وهو فيلسوف فرنسى كبير يعد من أنصار فلسفة الحياة ، من أهم كتبه التطور الخالق.

فى مواجهة الوجود والوعى» [١].

أما رائد الليبرالية والفردية المعاصرة فى الجانب الاقتصادى فهو ف. أ. هايك (١٨٩٩ - ١٩٩٢م) [٢] ، ويعد هايك أحد أعمدة الفكر الليبرالي فى الغرب . فقد هاجم كل النظم الشمولية التى تلغى دور الفرد ممثلة بالفاشية والنازية والاشتراكية . وأشهر أعماله هو كتابه «الطريق إلى العبودية» الذى نشر عام ١٩٤٤م ، وقد حذر فيه من مخاطر التدخل الحكومي الشامل «التخطيط المركزى» على حرية الأفراد وحقوقهم ، أما آخر أعماله فهو كتاب «الغرور القاتل» أخطاء الاشتراكية» الذى صدر عام ١٩٨٨م [٣] .

ب - فى فرنسا :

أما فى فرنسا فإن أول استخدام لمصطلح الفردانية بصيغتها الفرنسيةIndividualisme قد نما بعيداً عن سياق الثورة المضادة للتنوير Enlightenment ، محافظاً على فكر القرن التاسع عشر المبكر، الذى أكد على أولوية العقل الفردى، والحقوق الفردية؛ إذ كان الفرد ممزقاً بين قوة المجتمع وخصوصيته الذاتية ، وقد استخدمت الثيوقراطية هذا المصطلح لأول مرة فى عام ١٨٢٠م . وقبل ذلك نجد أنه حدث تمجيد للذات وللأفراد فى القرن الثامن عشر ، فظهرت الليبرالية فى السياسة والفوضوية فى الاقتصاد . وكان الفلاسفة الفردانيون يقاومون أية محاولة للاعتداء على القيم الذاتية للجنس البشرى عموماً ، وفى القرن التاسع عشر استخدمت الفردية بشكل واسع فى فرنسا وأثرت على التطور الفكرى اللاحق. وتحت تأثير أفكار سان سيمون (١٧٦٠ - ١٨٢٥م) نمت الفردية . كذلك بتأثير أفكار برودون* إذ تضمنت الفردية الحرية الشخصية والنمو الذاتى الحر فى المجالات السياسية والاقتصادية والخلقية [٤] .

---

(١) جورج لوكاكش ، تحطيم العقل ، الجزء الثالث، فلسفة الحياة فى ألمانيا الإمبريالية ، دار الحقيقة، بيروت، ترجمة إلياس مرقص ، ط ١ ، ١٩٨٢، ص ٣٩ - ٤٠.

(٢) Wiener. P. vol. 2. Ibid. p. 597.

(٣) هايك : ف. أ. ، الغرور القاتل ، أخطاء الاشتراكية ، ترجمة محمد مصطفى غنيم ، دار الشروق، القاهرة ، ط١ ، ١٩٩٣، من مقدمة الكتاب د. حازم البيلاوى ، ص ٥ ، ٦ .

(*) هو سياسى فرنسي من مؤسسي النزعة الفوضوية سيأتي ذكره فى الباب الثاني.

(٤) Wiener. P. vol. 2. Ibid. p. 595.

أمـا أهـم وأشهـر ممثل للفردانية الفرنسية المعاصرة ، بل مؤسسـها بلا منازع فهو جوستاف لوبون * (١٨٤١ - ١٩٣١م) إذ مثل كتابه الشهير «سيكولوجية الجماهير» أهم مصادر الفردانية عمقاً وثراءً .

وبالطبع يأتى مع لوبون كل الفلاسفة الوجوديين ، وأهمـهم سارتر الذى تتصف فلسفته بالفردية، وهذا ما سوف ندرسه فيما بعد أيضاً .

جـ - فى ألمانيا :

أما فى المانيا فإن الفردانية تأخذ طابعاً مميزاً وخاصاً لأن معظم الفلاسفة الألمان تتسم أفكارهم بالنزعة الشمولية والكلية ، مثل هيجل .

سترنر :

ومع ذلك فإن الفردانية قد ظهرت بهذا الاسم المميز لدى سترنر Stirner (١٨٠٦ - ١٨٥٦م) إذ دافع عن الفرد إزاء التجهيل الذى مورس ضده من قبل الفكر الهيجلى المطلق، ومن قبل المجتمع الصناعى ، وعلى الرغم من أن الفردانية مصطلح معاصر ونتاج للمجتمع الصناعى ورد فعل ضد المشروع المضاد (أى ديكاتورية العمال) ، إلا أننا نجد أن جذورها تعود إلى سترنر الذى تكوّن فى مدرسة الهيجليين اليساريين ، وأصدر كتابه المشهور عن الفرد الأوحد كيان للفردانية المطلقة L'individualisme، فى الفترة نفسها التى قام فيها ماركس بأبحاثه عن المجتمع الرأسمالى (١٨٤٥م) .

وقد وجه سترنر نقداً قوياً إلى فكر هيجل وفيورباخ معاً ، إذ رأى أن ما اكتسبه الإنسان فى فكر هيجل وفيورباخ ، هو خسران الذات ، واستلاب جديد، أى ذوبان الفرد فى النسق وفى الدولة. من هنا يجب على الأنا أن تعرف حق المعرفة أنها القوة الحقيقية الوحيدة، فالفرد موجود بذاته ولذاته لهذا يجب أن يتحرر من بوتقه «الرسالة» التى ترميها الدولة أو المجتمعات على عاتقه؛ فليس مهمة الفرد سوى انشراح الصدر وازدهار الشخصية» (١).

(*) سنخصص له بحثاً مستقلاً فى الباب الثالث .

(١) فتحى التريكى : الفلسفة الشريدة ، ص ٤٢ .

ويرى م. روزنتال أن سترنر هو اسم مستعار لويهان كاسبار شميث، وهو فيلسوف مثالى ألمانى ومؤسس الفردانية الفوضوية ، فمن كتابه السابق ذكره الذى صدر عام ١٨٤٤م نراه قد طور مذهب الفردية المتطرفة ، فالحقيقة الوحيدة فى نظره هى «الأنا» والعالم كله من امتلاكها، وقد نحى أفكار الأخلاق والعدالة والقانون والمجتمع ، جانباً وأعلن أنها أمور «وهمية» فكل فرد هو نفسه مصدر الأخلاق والعدالة ، والملكية الخاصة يجب الحفاظ عليها ، حيث أن ذاتية الأنا ماثلة فيها ، والمثال الاجتماعى عنده هو وحدة (الأنوات) حيث لا يرى كل واحد فى الآخر سوى وسيلة لتحقيق غاياته الخاصة ، وقد رأى أن التقدم الاجتماعى لا يتم إلا بتجاوز الأفكار السائدة، إذ أعطى للأفكار دوراً هاماً فى التغيير [١]. وهذا عكس ما دعا إليه ماركس فى أهمية العامل المادى.

ويأتى بعد سترنر أكبر فيلسوف يجسد الفردانية وهو نيتشه الذى سنخصص له بحثاً خاصاً به.

د - الفردانية الليبرالية فى أمريكا

أما فى أمريكا فإن الفردانية قد شكلت الأيديولوجية المثالية ذات الأهمية القصوى، إنها فكرة فاعلة بدأت منذ نهاية القرن التاسع عشر حتى بداية القرن العشرين وقد مثلت دور الأيديولوجيا الرئيسية فى المجتمع الأمريكى .

وقد ظهرت الفردانية باعتبارها فكرة معارضة للاشتراكية ونزعة الجماعية للعالم القديم، فمع النهج الفردى ينبغى للحكومة أن تمارس العدالة والمساواة بين الأفراد ، وتتيح الفرصة للحرية الذاتية والنمو الذاتى للفرد . وعلى الدولة أن تحترم التنوع الطبيعى للإنسان [٢]. لقد غزت النزعة الفردانية أمريكا عبر الكتابات المتمردة والمتنوعة ، وعبر أفكار سان سيمون (١٧٦٠ - ١٨٢٥م) ، وقد اكتسبت الفردانية معنى إيجابياً وسرعة تطور فى الأيديولوجيا الأمريكية . ففى عام ١٨٣٩م ظهرت مقالة فى مجلة الولايات المتحدة الأمريكية عن الفردانية ، وظهرت مقالة أخرى عن الفكرة نفسها فى المجلة الديمقراطية النقدية ، وقد وصف فيها مسار الحضارة الإنسانية ، كتقدم الإنسان من الحالة الفردية الهمجية إلى الفردية الأكثر رقياً فى الأخلاق والتهذيب الروحى للفرد [٣].

---

(١) م . روزنتال ، الموسوعة الفلسفية ، ص ٢٥٨ .

(٢) Wiener. P. vol. 2. Ibid. p. 596.

(٣) Ibid. p. 596.

وقد تطور مفهوم الفردانية فى أمريكا تحت التأثير المتتابع للتطهرية والبروتستانتية الإنجليزية، وتحت تأثير أفكار والت وايتمان W. Whitman انتشر مفهوم الفردانية بشكل قوى ومؤثر فى أمريكا. وتحت تأثير الداروينية الاجتماعية مثل أفكار وليام جراهام سمنر W.G. Sumner اكتسب مصطلح الفردانية قوة وتأثيراً ضمن شعار الحرية الاقتصادية المعروف : دعه يعمل دعه يمر.

وتتضمن الفردانية حب المغامرة والاعتزاز بالحرية الشخصية ، وقد كان ذلك هو جوهر اعتقاد الأمريكيين بل تعد سمة خاصة بهم [١].

وسوف نجد أن الفلسفة البراجماتية تعد امتداداً للمذهب الفردى وتطويراً له كما تشكل أبرز صورة فلسفية له .

وأخيراً فإننا سنجد أن النزعة الفردانية قد استخدمت من قبل علماء الاجتماع والفلاسفة والاقتصاديين والسياسيين فهى الجذر الأساسى لليبرالية والعلمانية الحديثة ، إلا أن الفردانية المعاصرة التي سندرسها في الفصول القادمة تشكل نقداً و تجاوزاً للرأسمالية والاشتراكية معاً .

تعقيب

الفرد هو الخامة الأولى للوجود الإنسانى وهو الكائن المتوحد الذى يمتلك قوى وإمكانات كامنة فيه . وتعنى الفردية السمات الخاصة التى تميز فرداً عن غيره ولا يمكن أن تتكرر لدى الآخرين.

أما التفرد فيعنى تحقيق الفرد لتلك الإمكانات الكامنة فيه، وتعنى الأنا إدراك الفرد لذاته وتمييزه لها عن غيرها عن طريق الوعى، وقد ارتبطت الأنا بالفلسفة المثالية ، التى بدأت من الكوجيتو الديكارتى : «أنا أفكر إذن أنا موجود» .

وقد ارتبط مفهوم الذات بمفهوم الأنا فكلاهما يرتبطان بالفلسفة المثالية الذاتية التى تؤكد أولوية الذات الإنسانية على سائر الموضوعات ، ولذا فإن الذاتية تعد نقيض النزعة الوضوعية، والذاتية تمنح الذات الإنسانية حق الخلق والإبداع فى الفن والعلم ... إلخ .

---

(١) Wiener. P. vol. 2, Ibid. p. 596.

ولذا فإن الذاتية هى الأساس الفلسفى للفردانية ، كما أن الموضوعية هى الأساس الفلسفى للنزعة الشمولية والجماعية .

وتظهر الذاتية لأول مرة لدى السوفسطايين مروراً بفلاسفة عصر النهضة ، وتبدأ بالوضوح والتميز لدى ديكارت وبيركلى وهيوم وفيخته وصولاً إلى كيركجارد ونيتشه وكل الفلاسفة الوجوديين . وتتسع لتضم الفلسفة البراجماتية ومعظم الفلاسفة الغربيين .

أما الموضوعية فإنها تبدأ من أفلاطون الذى يهتم بعالم المثل ، وتتجاهل الجزئيات الفردية ، فالوجود الحقيقى هو للموضوع ولعالم المثل، وهذا ما جسده هيجل فيما بعد حين جعل من الذات جزءاً من الروح الكلية الموضوعية، فهما يمثلان المثالية الموضوعية فى مقابل المثالية الذاتية لدى ديكارت وغيره.

وقد استعرضنا فى هذا الفصل الفردانية لغة واصطلاحاً . وتتبعنا التطور التاريخى لها وعرفنا أهم ممثليها، وسنبحث فى الفصول القادمة أهم الإشكاليات التى تطرحها الفردانية من خلال أهم ممثليها فى الفكر الفلسفى الحديث والمعاصر .



الفصل الثانى

الذاتية والفردانية لدى كيرجارد

مقدمة :

أولاً :البعد الفلسفى للفردانية .

١ – الذاتية والموضوعية .

٢ – العقل والعاطفة .

٣ – الحقيقة الذاتية .

٤ – الجدل الكمى والجدل الكيفى .

ثانياً : علاقة الأنا بالآخر .

١ – الفرد والحشد ،

٢ – الفرد والرأى العام .

٣ – الفرد والديمقراطية والمساواة .

تعقيب :

مقدمة :

يعد التعارض بين الذاتية والموضوعية ، جوهر الفلسفة منذ نشأتها حتى الآن . وعلى أساس هذا التعارض انقسمت الفلسفة إلى تيارين مختلفين ، هما : الفلسفة الذاتية ، والفلسفة الموضوعية: فالأولى تؤكد الاهتمام بالإنسان ، وتجعله محور كل تفلسف، ومن خلاله يمكن فهم العالم الموضوعى. أما التيار الثانى ، فيعطى أهمية قصوى للموضوع ، للعالم المادى، وحتى لعالم ما بعد الطبيعة، ويتجاهل الإنسان .

إن الأساس الفلسفى للفردانية هو الذاتية، كما أن البعد الفلسفى للجماعية هو الموضوعية.

فالأولى تبدأ من الإنسان ، أما الثانية فتبدأ من الأشياء ومن القوانين العامة، التى تعلو على الأفراد وتشملهم . وفى الوقت الذى ترى الفردانية أن الذات هى صانعة التاريخ والحقيقة، ترى الجماعية أن هناك قوى أخرى تحرك التاريخ ، وتصنع الحقائق ، هذه القوى تعلو على الفرد. ومن هذا الأساس نبدأ بدراسة المنهجين والتصورين الذاتى والموضوعى، لكى نضع أيدينا على الأسس الفلسفية للنزعة الفردانية التى تعد امتداداً منطقياً للذاتية وتقوم على أسسها ومقولاتها .

ونتساءل فى بداية هذا البحث : هل الحقيقة ذاتية أم موضوعية ، وما مصدر الأخلاق والقيم، هل هو الفرد أم المجتمع أم هل هناك قوى أخرى تعد صانعة الحقيقة والقيم؟ وما طبيعة العلاقة بين الأنا والآخر. وما طبيعة الفوارق بين الوعي الفردي والوعي الجماعي؟ سنحاول الإجابة عن هذه التساؤلات عبر فصول هذا البحث متتبعين الفكرة لدى كيركجارد ، ونيتشه ، وهيدجر، وسارتر باعتبارهم يمثلون الفلسفة الفردانية التي نحاول إظهار مقولاتها وأسسها الفكرية بعد أن تتبعنا مراحل تطورها . ونبحث عن الإشكالية نفسها لدى الفلسفة الشخصانية والجماعية فى البابين الثانى والثالث .

الفصل الثاني

الذاتية والفردانية لدى كيركجارد (١٨١٣ - ١٨٥٥م)

أولاً : البعد الفلسفي للفردانية :

١ - الذاتية والموضوعية :

ننطلق فى هذا البحث من مبدأ أساسى هو اعتبار الفردانية هى الذاتية، وقد وضعنا ذلك الأساس فى الفصل الأول : وتعد الوجودية فلسفة فردانية وذاتية . إنها فلسفة تهتم بالوجود الإنسانى العينى فى المقام الأول . وستكون البداية مع رائد الفلسفة الوجودية والمدافع الأقوى عن الذاتية والفردانية : **سورين كيركجارد** .

«إن التصور المحورى فى النسق الفلسفى لدى كيركجارد يتمثل فى الذات، والذات هنا ليست هى الذات الجماعية كما هو الأمر عند الاجتماعيين ؛ إن الذات التى تحدث عنها كيرجرد وجعلها محور أفكاره هى الذات الفردية العينية الشخصية، بكل ما تعانيه من يأس وقلق، وبكل ما يعتريها من انفعالات وعواطف، وبكل ما يرتبط بها من اتخاذ مخاطرة القرار ورهبة الاختيار» [١] .

لقد ظهرت أفكار كيركجارد ضد الفلسفة العقلية والموضوعية لدى هيجل، تلك الفلسفة التى تلغى الفرد وتركز على الكل «فبينما لا حياة للفرد عند هيجل إلا عن طريق علاقته بالكل، فإن كيركجارد قد رفض أن ينظر إلى نفسه كجزء من كل» [٢] ورفض كيركجارد كل القوانين الموضوعية لأنها تتضمن فقدان الحرية والذاتية ، «فقد ظن كيركجارد أن العالم الذى يتطور وفق قوانينه الخاصة لن يكون فيه مكان للإنسان الفرد . ولذا فقد استبعد من فلسفته الطبيعة والمجتمع وتاريخهما [٣] .

ولذا فإننا سنجد أن فرديته تتسم بطابع ذاتى فى نهاية المطاف . فقد ركز على الذات متجاهلاً الموضوع . والذاتية سمة لازمة للفردانية . والوجودية معاً «إن أول خصائص الفلسفة الوجودية أنها تبدأ من الإنسان ولا تبدأ من الطبيعة ، إنها فلسفة للذات Subject أكثر منها فلسفة للموضوع object ، فالذات هى التى توجد أولاً . والذات التى يهتم بها الوجوديون ليست هى الذات المفكرة بل هى الذات الفاعلة [٤] .

---

(١) على عبدالمعطى محمد : كيركجارد ، مؤسس الوجودية المسيحية، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، ١٩٨٥ ، ص ٤٦٨ .
(٢) جارودي،روجيه : نظرات حول الإنسان : ترجمة يحيى هويدى، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ١٩٨٣ ، ص ٦٦ .
(٣) المصدر نفسه : ص ٦٧ .
(٤) على عبدالمعطى محمد : كيركجارد ، ص ٨٣.

ومن هذا المنطلق أقام هذا التفلسف تمييزاً حاسماً بين الحقيقة الذاتية والحقيقة الموضوعية، فهو يعطى الأولوية للحقيقة الذاتية التى تتعارض مع الحقيقة الموضوعية من خلال العلم والمنطق [١] .

وبهذا الخصوص يقول بدوى «لقد كان الفكر الحديث صراعاً بين الذات والموضوع من أجل تحرر الأول من الثانى ، صراعاً يبلغ أوجه فى المثالية الألمانية التى كاد أن يتم على يديها هذا التحرر، ولكنها بدلاً من تأكيد الذات المفردة استبدلت بها ذاتاً كلية سمتها الأنا المطلق، أو الروح الكلية كما رأينا ذلك فى مذهب هيجل، ثم سار كيركجارد خطوة أخرى فى هذا السبيل ولكن نحو توكيد الذات المفردة، وتلاه نيتشه فتقدم فى طريق الذاتية المفردة بسرعة أكبر [٢] .

والذات الوجودية هى ذات فردية وليست ذاتاً كلية، كما هو الحال عند هيجل ، بل ذات فردية إلى أقصى حدود الفردية وإن شئت فقل : إنها الفردية المطلقة ، وهذه الفردية المطلقة أو هذا الأنا هو الوجود الأصيل، أو هو الأصل الذى أصدر عنه فى كل أفكارى وأفعالى [٣] .

والوجودية هى النزعة الذاتية - الفردانية فى مقابل النزعة الموضوعية - الشمولية أو الجماعية.

ويعبر كيركجارد أصدق تعبير عن الذاتية مقابل المذهب الهيجلى ؛ فالذات ليست جزءاً من نظام وليست لحظة فى سياق تاريخى ، إنها أنا فريد لا يمكن إرجاعه إلى غيره . إن الحقيقة ذاتية «لتكن ذاتياً فى قلب الحقيقة، وهذه الذات الكيركجاردية تختلف عن الذات المفكرة عند ديكارت والذات المتعالية عند كانط ، ولا يمكن أن تنحل إلى نظام من الأفكار العقلية كما هو الحال لدى هيجل، ولكنها نسيج من الوجود الحسى لا تمثله الأفكار وحدها. بل إن الفكر يعتبر نقصاً فى هذا الوجود الذى هو فى صميمه معاناة للقلق واليأس والتماس الإيمان» [٤] .

فقد وضع كيركجارد - فى مقابل البحث عن الموضوعية الذى رآه عند هيجل والرغبة فى الوصول إلى المطلق - فكرة أن الحقيقة تكمن فى الذاتية ، إذ يرفض كيركجارد اعتباره جزءاً من

---

(١) على عبدالمعطى محمد : كيركجارد ، مرجع سابق ، ص ٨٥.
(٢) عبدالرحمن بدوي : الزمان الوجودى ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٥، ص ١٣٥ - ١٣٦ .
(٣) المرجع السابق نفسه ، ص ٣٦ ، ٣٧.
(٤) حسن حنفى : الموسوعة الفلسفية ، مرجع سابق ، ص ٤٥٤ .

كل ، لأن ذلك يعني إنكار وجوده، إذ يقول كيركجارد «إن من الممكن القول بأنني لحظة من الفردية ، ولكنى أرفض أن أكون فقرة فى مذهب ، وقد وضع فى مقابل (المفكر الموضوعي ، المفكر الذاتي) أو ما سماه بالفرد الفريد unique [١] ، «والذاتية عند كيركجارد هي التفرد والتميز عن الأغيار ، ويتسم الوجود الفردى بالإرادة ، وهى توتر دائم ومستمر بين ما هى عليه وما تنزع إليه» [٢].

وإذا كان كيركجارد قد عارض الفكر الموضوعى مؤكداً الفكر الذاتى ، فما هى مقومات هذا النوع من التفكير؟

«إن كل ما هو مطلوب لهذا المفكر الذاتى هو الخيال والوجدان والجدل فى الحياة الداخلية مع العاطفة والانفعال» [٣] ويرى كيركجارد أن هيجل بتفكيره الموضوعى قد جرد الإنسان من وجوده الحقيقى ، إذ تهتم الفلسفة الهيجلية بما هو عام وشمولى فقط ، وتجعل الفرد عاماً فى ضرب من الوجود الخيالى وغير الواقعى ، هذا الوجود الإنسانى العام، لا يعطى الفرد أية أهمية ، فيذوب الفرد فى «الوجود العام للدولة ويذوب وسط الجمهور، ولذا فإن الفكر الشمولى يلغى المسئولية الفردية، ويتجاهل الوجود الحقيقى» [٤] وهذا ما يرفضه كيركجارد تماماً ، إذ يعارض كيركجارد هيجل فى كل ما ذهب اليه من أفكاره الموضوعية ، فالإنسان ليس موضوعاً بل ذات ، وليس عقلاً فحسب، بل عاطفة وانفعال ،ذلك أن عناصر الفكر الذاتى هى العاطفة والانفعال والخيال «فمن المستحيل أن يعيش الوجود الإنسانى- كما يرى كيركجارد -من غير عاطفة» [٥].

وهكذا «تعد الفلسفة الوجودية ثورة هائلة ضد الإخفاق المتكرر الذى أتت به المذاهب العقلية والتجريبية ، والمثالية منذ عهد ديكارت ، فقد أهملت كل هذه المذاهب الفلسفية العنصر الذاتى

---

(١) جان فال : من تاريخ الوجودية (نصوص فلسفية) نصوص مختارة من التراث الوجودى، ترجمة : فؤاد كامل، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٧ ، ص ٦.

(٢) إمام عبدالفتاح : تطور الجدل بعد هيجل، جدل الإنسان ، دار التنوير، بيروت ، ط ١ ، ١٩٨٤، ص ٢٧.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٧.

(٤) Fredrick copleston. S. J. A History of philosophy: vol. 7. Modern philosophy Part II image books, a division of doubleday and Company inc. Garden city, New York. 1965, p. 106.

(٥) إمام عبدالفتاح : جدل الإنسان ، ص ٢٧.

المتدفق بالحماس والعاطفة ، ولم تدرك المعنى الدقيق لكلمة ذاتية «Subjectivity» [١] بعد التاريخ المشمولى أساس الفكر الهيجلى، أما لدى كيركجارد فإن الأساس هو الفرد. «إذ أن الأفراد فى جدل التاريخ يتلاشون أو يختفون فى الإنسانية، وقد ركز هيجل على مراحل تطور الإنسانية، ولم يركز على الفرد الذى هو فاعل التاريخ العام» [٢] .

وهكذا نجد أن مهمة الفيلسوف الذاتى تكمن فى إعادة الفرد إلى مكانه فى التاريخ باعتباره ذاتاً فاعله ، فالذاتية صراع نحو التجاوز المستمر لذاتها ، إن الذات فى تصور كيركجارد مجرد إمكانية ، إنها ذات تسعى باستمرار للكمال وللتجاوز، لتحقيق الإمكا نيات الكامنة فيها. يقول كيركجارد بهذا الخصوص : «أنت أشبه ما تكون بمجموعة ضخمة من الامكانات ، وفى استطاعه المرء أن يرى فيك - أحياناً - إمكانية الفساد ، وأحياناً أخرى إمكا نية السلام والسكينة ، ولذا فإن الذات فى حاله صيرورة وتكوُّن وتشكُّل مستمر ، ومن هنا يتولد اليأس [٣] » .

وهكذا دافع كيركجارد عن الذات/فى مقابل الفكر الموضوعى الذى تجاهل الذات الإنسانية، وأحالها إلى جزء من كل معقد ، بحيث لا يمكن فهم الذات بدون العودة إلى مئات الروابط والعلاقات السببية الأخرى.

لقد أعلن كيركجارد أن الفلسفة الحديثة أغفلت الذات، إذ يقول : «لقد اتفق معظم المفكرين على وضع الشرور فى الذاتية بينما أضحت الموضوعية عندهم عامل نجاة» [٤] فالذات شيء طارىء وعابر ، أما الموضوع فهو الثابت الذى يعول عليه ، ويقول كيركجارد «إن طريقة التفكير الموضوعى تحيل الذات إلى شيء عارض ومن ثم تحول الوجود إلى شيء غير هام ، إنها تقود إلى نوع من التفكير المجرد، إلى الرياضيات وإلى المعرفة التاريخية بكل أنواعها . وهى فى الغالب تقذف بنا بعيداً عن الذات» [٥] وتهتم الفلسفة العقلية بالأشياء والأحداث وتنسى الذات الفاعلة للتاريخ.

---

(١) على عبدالمعطى محمد : كيركجارد ، ص ٢٧١ .
(٢) إمام عبدالفتاح : جدل الإنسان ، ص ٢٧ - ٢٨.
(٣) المرجع السابق ، ص ٢٨.
(٤) على عبدالمعطى محمد : كيركجارد، ص ٢٧٢ .
(٥) المرجع السابق : ص ٢٧٣

«لقد حاولت الفلسفات الحديثة إن تنكر الذات الإنسانية وتهاجمها وتفصلها عن العالم، لكن الذات الإنسانية قائمة وموجودة رغم ذلك ، إذ لا يمكن إنكارها وتعليقها على الأنساق الموضوعية المتتابعة ، والذات الإنسانية لا يمكن الهرب منها أو إغفالها لأنها حقيقتنا وأصلنا» [١] .

٢ - العقل والعاطفة :

لاحظنا قبل هذا أن التفكير الموضوعي يتجاهل الذات بما لها من مشاعر وانفعالات، وعواطف، ونحن ندرك أن الدين والأيديولوجيا قاما على القناعة الذاتية وليس على الفهم العقلاني والموضوعي، وكان لهما عظيم الأثر في تغيير مسارات التاريخ ، فكانت العواطف هي القوى الدافعة التي تدفع ملايين الناس إلى معارك الحرية والتقدم . ولهذا فإن الفردانية تحاول فهم الطبيعة الإنسانية الخلاقة بدراستها من الداخل، ولقد أهتم كيركجارد بالرد على الفلسفة العقلية والمذاهب المثالية الموضوعية ، التي تحيل الإنسان إلى فكرة مجردة والعقل إلى آلة تدرك العالم إدراكاً موضوعياً.

فالتفسير العقلاني يلغي الذات بما لها من مشاعر وعواطف وانفعالات، ويحيلها إلى شيء أشبه بالمادة ، «وبهذا فإن المفكر الموضوعي والعقلاني - على طريقة هيجل لا يمكنه أن يفهم الوجود الإنساني إلا باعتباره جزءاً من الأشياء ، وبذلك نزيل الوجود الحقيقي الذي عليه أن يدرك العالم الموضوعي» [٢] . ولذا فإن كيركجارد والوجودية بشكل عام يهاجمان هذا التصور الموضوعي، ليؤكدا أن الحياة ليست عقلاً فحسب، بل إن هناك طاقات جوهرية في الإنسان ليست عقلانية، وتشكل جوهر الإنسان ووجوده ، ومنها العواطف ، والإرادة الفردية . وإن المعرفة الحقة تبدأ من الذات ثم تتجه بعدها إلى الموضوع .

يقول كيركجارد بهذا الخصوص «إن على الإنسان أن يعرف نفسه أولاً قبل أن يعرف أي شيء آخر، وبعد أن يفهم نفسه من الناحية الداخلية، وأن يرى طريقه على هذا النحو ، فإنه في هذه اللحظة وحدها سوف تنعم حياته بالسلام وسوف يكون لها معنى» [٣] .

---

(١) علي عبدالمعطي محمد : كيركجارد ، المرجع السابق ، ص ٢٧٣.

(٢) مطاع صفدي: هيدجر والكينونة ، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء العربي، بيروت ، العدد الثالث، تموز ، ١٩٨٥، ص ٦.

(٣) إمام عبدالفتاح : كيركجورد ، رائد الوجودية ، جـ ١ ، ص ٢٠٤ - ٢٠٥.

«فالحياة عند كيركجارد ليست سوى حوار مع النفس ، أو مونولوج داخلي طويل يقول كيركجارد : «إنني على نقيض غيرى من الوعاظ فبينما هم يرهقون أنفسهم بمخاطبة الآخرين، فأنا لا أتحدث إلا إلى نفسي وحدها» [١] . وهنا نجد أن كيركجارد بعد أن رفض العالم الموضوعى الذى نادى به هيجل، وعالم العقل والمفاهيم ، اتجه إلى الذات إلى أعماق نفسه ، ويخيل إلينا أنه ترك العالم كلية واتجه إلى العزلة الداخلية .

إن هروبه من الموضوعية جاء نتيجة إحساسه بأنها تلاشي الإنسان ، «فالوجود الحقيقى هو الوجود الذاتى، أما الوجود الموضوعى ، أعنى الوجود بين الموضوعات والحياة على غرار الموضوعات فوجود زائف ، وهو وجود تشتت وضلال وتزييف للذات الحقة لأننى لا أكون فيه مالكاً لذاتى، بقدر ما تكون الأشياء مالكة لى، بل إننى أكون فيه ملكاً للموضوعات ، فانياً فيها، فاقداً بهذا ذاتى فيها ومن بينها ، وفى هذا يقوم سقوطها [٢] .

فالموضوعية تعنى إلغاء نقيضها ، أى الذاتية ، والسقوط فى العالم يعنى أن تتحول الذات إلى أداة بيد الذوات الأخرى ، أو أن الطبيعة الموضوعية تتحكم فيها .

لقد نادى كيركجارد بالعودة إلى الذات لتجميعها بعد أن تشتت وجودها فى الموضوعات وفى الفلسفة الموضوعية . ذلك «أن الشعور بالوجود لا يكون قوياً عن طريق الفكر المجرَّد، لأن الفكر المجرد انتزاع للنفس من تيار الوجود الحي، وانعزال فى مملكة أخرى تذهب منها الحياة المتوترة، الحادة، إذ لا يسودها فعل ولا حركة ، إنما يبلغ الشعور بالوجود أعلى درجته فى حالة الفعل الباطن الذى انشب أظافره فى الحياة المضطربة . فهى حالة تنتسب إذن إلى الإرادة والعاطفة أولى من انتسابها إلى العقل والفكر» [٣] .

٣ - الحقيقة الذاتية :

يختلف كيركجارد عن كل من الواقعية والمثالية فى مسألة الحقيقة «إذ ترى المثالية أن الحقيقة قابعة في الذهن بشكل معطى سلفاً، وترى الواقعية أنها مودعة فى الأشياء بشكل مستقل

---

(١) إمام عبدالفتاح : كيركجورد ، المرجع السابق ، ص ٣٤٥ .

(٢) عبدالرحمن بدوى : الزمان الوجودى ، مرجع سابق س، ١٩٤٥، ص ٣٧ - ٣٨.

(٣) المرجع السابق ، ص ١٣٦ - ١٣٧ .

عنا، ولا تعدو الحقيقة كونها انعكاساً لما هو معطى بالخارج ، فكلاهما يرى أن الحقيقة موجودة مسبقاً وما علينا إلا اكتشافها» [١] .

وهكذا ترى الواقعية والمثالية أن الحقيقة مستقلة عن الإنسان وما عليه إلا البحث عنها، أما الفردانية فإنها ترى أن الحقيقة اختراع إنساني وليست مستقلة عن الإنسان ، أو موجودة بصورة قبلية في عالم المثل ، وليست مطلقة ، بل هي حقائق نسبية متغيرة متعددة بتعدد الأفراد، وهذا ما يؤكده كيركجارد «إذ يرى أن الحقيقة ذاتية دائماً ولذا فإنه كان يؤيد النسبية في الأخلاق» [٢].

ويرى كيركجارد أن الحقيقة لا تأتي إلى الفرد من الخارج كما ترى الواقعية والمثالية ولكنها موجودة في أعماق نفسه . ولذا فإن كيركجارد يختلف تماماً مع الفلسفات العقلية التي كانت تستنبط الحقيقة بصورة منطقية ، لأنها بذلك تحاول اكتساب الحقيقة بصورة افتراضية. أما التفكير الوجودى فإنه يهتم بالحقيقة الملموسة لا المجردة، ذلك أن الحقيقة الوجودية مرتبطة بالانفعال الذاتي ، إنها تعهد باطني للفرد إزاء نفسه ، وإزاء الآخرين ، وليست مفروضة عليه من أية قوى أخرى» [٣] . ويؤكد كيركجارد أن الوصول إلى الحقيقة لا يتم إلا بجهد ذاتي ، فمعرفة الذات الإلهية لا يتم إلا بالإيمان الشخصي وليس عبر الإقناع العقلي والمنطقي، ولذا فإن المعرفة ذاتية وليست موضوعية مستقلة عنا» [٤] .

ويرى كيركجارد أن الحقيقة تأتي عبر الفعل والممارسة ، وأن الإيمان اعتقاد شخصي محض ، ولذا فإنه يرفض أن نتعلم الحقيقة من الآخرين ، بل يؤكد أنها اكتشاف للفرد ذاته، «ولذا فإنه يرفض الحقيقة المطلقة والاختيار الوحيد، ويرى أن هناك حقائق واختيارات بقدر تعدد الأفراد والتجارب [٥] .

---

(١) صلاح قنصوة : نظرية القيمة في الفكر الفلسفي المعاصر، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ، ١٩٨١، ص ١٣٨ - ١٣٩.

(٢) م. روزنتال : الموسوعة الفلسفية ، مصدر سابق ، ص ٤٠٠ .

(٣) Frank Thilly : A History of Philosophy. central book. depot. Allahbad. 1965. p. 584 - 584.

(٤) H. J. Blac. Kham. Six-existentialist thinkers. Routledje and kegan paul. London and Heneley. 1982. p. 15-22.

(٥) Paul Edwards. the encyclopedia of philosophy. vol.. 4. MacMillan Company. New York. 1972. p. 339.

ولذا فإن كيركجارد يرى أن الحقيقة تنبع من الذات الفاعلة وليس من الذات المتأملة، كما أن الفعل يأتى بعد الاعتقاد؛ لأن اعتقادنا بصحة فكرة ما يدفعنا للفعل مباشرة ، دون البحث عن الأسباب . «إن علينا أن نكون جاهزين لفعل أشياء بعد اقتناعنا بأنها حقيقية وبمجرد اقتناعنا بها يجب أن نباشر الفعل دون النظر أو التأمل فى فرصة نجاحها لأن النجاح لا يمكن التنبؤ به سلفاً» (١) .

والفعل ليس سوى نتاج لفكرة نؤمن بها ونناضل من أجل تحقيقها . وهذا ما تؤكده الفلسفة البراجماتية ، فالاعتقاد يعد قاعدة أساسية للفعل ، إذ يرى وليم جيمس «أن المعتقدات الحقيقية تعد قاعدة ناجحة للفعل» (٢) . فالحياة أفعال متجددة ، والفعل نتاج اعتقاد بفكرة نناضل من أجلها، وإلا صار الفعل بلا هدف فما يميز الفعل الإنسانى عن غيره أنه فعل هادف وغائى ، يقول كيركجارد: «سوف أكرس حياتى مع كل ذرة من قدراتى المتواضعة لخدمة فكرة (٣) . ويقول كيركجارد – أيضاً – موضحاً أهمية الاعتقاد بفكرة والعمل وفقاً لها : «إن الإنسان يقترب من حافة الجنون بالغاً ما بلغ من علمه فما الحياة أن لم تكن من أجل فكرة؟ ولابد أن تقوم هذه الفكرة على مسلمة Postulate » (٤) ، وهذا يعنى أن الحقيقة ذاتية يصنعها الفرد بمعاناته وأفعاله واعتقاداته .

ويرى كيركجارد «أن هيجل يلاشى الوجود الفردى فى الوجود الكلى وفى إطار المفاهيم المطلقة، فالفرد لا يمثل الحقيقة لأنه وجود محتمل، أما الواقع الحقيقى فهو الكلى فى تصور هيجل. ولذا فإن الحقيقة لا تتوقف على الفرد ، ولا على المفاهيم التى يعتمد عليها الفرد، وليس على ما يدركه الفرد. فالحقيقة لدى هيجل كلية وموضوعية مستقلة عن الأفراد. أما فى تصور كيركجارد فهى ما يريده الفرد نفسه ، وليس ما يستمع إليه ؛ وهى حقيقة فردية وذاتية تخلقها الذات ولا تكتشفها» (٥) .

---

(١) على عبدالمعطى محمد : كيركجارد ، ص ٣٣٨ .

(٢) حسن الكحلانى ، فلسفة التقدم ، دراسة فى اتجاهات التقدم والقوى الفاعلة فى التاريخ ، مركز الاسكندرية للكتاب ، ١٩٩٧ ، ص ٢٥١ .

(٣) Paul Kartz. Sidney Hook. Philosopher of Democracy and Humanism Prometheus books buffalo. New York. 1983. P. 259.

(٤) إمام عبدالفتاح كيركجورد ، جـ ١ ، ص ٣٠٧ .

(٥) Paul Edwards. The encyclopedia of Philosophy. vol. 4. Ibid.. p. 337.

وهكذا يصل الصراع بين الذاتية والموضوعية إلى نهايته على يد الفردانية والوجودية، من. كيركجارد إلى سارتر، إذ تعود الذات إلى مكانها فى التاريخ بعد أن جردت من وجودها الحقيقى على يد الفلسفة العقلية ممثلة بهيجل وغيره ، من أنصار الموضوعية ، الذين ينادون بالموضوعية والحيادية، أما كيركجارد فيرى أن الحيادية فى التجربة الوجودية غير ممكنة إذ لا يمكن للمفكر أن يرفض ذاتيته التى هى مصدر كل مشروعية للتفلسف ، كما يرى أنه ليس ثمة حقيقة بالنسبة للفرد إلا تلك التى ينتجها بنفسه وهو فى حال الفعل والمعاناة ، فالحقيقة لا يمكن أن تعلو على الفرد، وأن تمتلكه ، بل هو مالكها ، وهو مبررها الأخير ، فالحياة والحقيقة تتحدان فى تجربة الفرد، وهذا يعنى الالتزام والمخاطرة؛ أن أجعل من وجودى تحدياً مستمراً من أجل أن يكون حقيقة، وليس ثمة حقيقة إلا وهى تحمل مغامرة الوجود بكل ممكناته [1] . وهكذا نجد أن كيركجارد يؤكد على دور الذات فى التاريخ ، فى الوقت الذى كانت تخضع للحتمية فى الفكر الموضوعى عموماً .

٤ - الجدل الكمى والجدل الكيفى :

لاحظنا فيما سبق أن كيرجارد قد انطلق فى مشروعه الفلسفى من نقطة أساسية، هى تأكيد الذاتية فى مقابل الموضوعية ، ولكى يؤسس فلسفة ذاتية كان لابد أن يؤسسها على منهج يتناسب معها، وكان أن نادى بوجود منهج ذاتى يعتمد على الاستبطان ، والملاحظة الذاتية لسلوك الإنسان، وبذلك يكون قد رفض المنهج الموضوعى الذى يمكن تطبيقه على الموضوعات المادية، والكمية، أما الذات الإنسانية ، فهى ذات بعد كيفى محض ، فسلوكها لا يقاس كمياً بل بطريقة كيفية، فالتغيرات التى تحدث فى سلوك الإنسان هى تغيرات كيفية، حيث تتحول المشاعر والعواطف من حال إلى حال : إن حركة الانفعالات الإنسانية تحدث بشكل متقطع ، ومتوثب، ومتدفق ، وليس على شكل متدرج . وهذا التغير الكيفى للانفعالات قد أكده هنرى برجسون أيضاً .

ولذا فإن كيركجارد يستبدل الجدل الكيفى بالجدل الكمى لدى هيجل ، فالجدل الكيفى يتناسب مع العواطف والانفعالات ، ذلك أن «الديالكتيك عند هيجل يسير سيراً متصلاً كمياً بينما يسير عند كيركجارد منفصلاً كيفياً على هيئة وثبات كيفية [2]، فالجدل الهيجلى جدل

---

(١) مطاع صفدى : هيدجر والكينونة ، مرجع سابق ، ص ٧.

(٢) عبدالرحمن بدوى : الزمان الوجودى ، مصدر سابق ، ص ٢٧ .

موضوعى، بمعنى أنه يهتم بالموضوع ، وهو جدل كمى يؤكد الاستمرار والاتصال ويلغى الإبداع، جدل ليس فيه جدّه بل تراكم كمى .

أما الجدل الذاتى لدى كيركجارد فإنه يؤكد الجدة والإبداع؛ لأنه يتحدث عن تطور الشخصية نفسها ، وليس تطور التاريخ الكلى . ويرى كيركجارد أن الوجود العام والوجود الفردى كليهما ضد للآخر ، ولا يمكن. لأحدهما أن يتحول إلى الآخر. الوجود حجر الزاوية، فى فلسفة كيركجارد ، وهو عنده صيرورة becoming دائمة وتغير فى الزمن، كما يعارض الجدل الهيجلى الكمى بجدل كيفى، ويرفض الاعتراف بالتغيرات التدريجية المستمرة والمتصلة «إن العملية الحياتية فى رأيه لا تتم إلا على شكل دفعات، ويعارض النظرة الجدلية عن وحدة الأضداد بقانونه الميتافيزيقى إما / أو [(١)] .

والتطور لدى كيركجارد لا يتم عبر الاستمرا بل عبر انقطاع التدرج، وعبر الوثبات «فمن مفهوم الوثبة ينطلق كيركجارد لبسط آرائه فى التطور ، والتطور عنده ، تطور الشخصية فقط» [(٢)] . فالجدل الكمى يتناسب مع التطور الذى يحدث فى الطبيعة .

أما الجدل الكيفى فإنه يتناسب مع التطور الذى يحدث فى الذات الإنسانية، فهذا الجدل يعد سمة خاصة بالإنسان؛ إذ يمكن عبره تفسير التغير الذى يحدث لانفعالاته وأفكاره ، فهو تغير يتسم بالتدفق والتجدد المستمرين . يقول كيرجارد «إن كل شىء يعتمد على جعل الاختلافات بين الجدل الكمى والجدل الكيفى مطلقاً» [(٣)] .

فالجدل الكمى جدل يمثل الاتصال ولا يمثل الابداع، ويمثل الحتمية ولا يمثل الحرية، أما الجدل الكيفى فيمثل التغير والإبداع والحرية* .

ثم «إن الديالكتيك عند هيجل تتكون حدوده من تصورات مجردة ، وبالتالى غير ذاتية، ولا صلة لها بالشخصية ، ومثل هذا الديالكتيك المجرد لا يشارك فى عاطفة الوجود الحى ولا فى ذاتية الكائن المفرد [(٤)] . والجدل الكمى يتناسب أيضاً مع النزعة الجماعية والموضوعية ، أما الجدل الذاتى فيعد أساس الفلسفة الذاتية والفردانية .

---

(١) موجز تاريخ الفلسفة : جماعة من الأساتذة السوفيت ، ترجمة توفيق سلوم : دار دمشق ودار الفارابى ، بيروت ١٩٨٠ . ، ص ٥٩٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٥٩٢ .

(٣) إمام عبدالفتاح : جدل الإنسان ، ص ٣١ .

(*) لقد ناقشنا الجدل الكمى الاستمرارى لدى هيجل وماركس فى كتابنا فلسفة التقدم ، ص ١٢٣-١٧١ وعارضناه بالجدل الكيفى لدى وليم جيمس ، وهذا الجدل يقترب تماماً من الجدل الذاتى لدى كيرجارد.

(٤) عبدالرحمن بدوى : الزمان الوجودى ، ص ٢٧ .

«ففكرة الوجودية تقتضى الذاتية والذاتية تقتضي التوتر ، والتوتر يقوم على التفرد والكيفية، وهذه النواحي الثلاث هى التى ينقد كيركجارد من خلالها - الديالكتيك عند هيجل [(١)]. والأضداد لدى هيجل تلتقي فى مركب ثالث بطريقة موضوعية ومنطقية ، ليس للذات دخل فى ذلك التركيب ، أما لدى كيركجارد فإن العامل الحاسم فى دمج التناقضات يعود إلى الذات الفاعلة» [(٢)] .

خصائص الجدل الذاتى لدى كيركجارد :

يتضح مما سبق أن الجدل لدى كيركجارد ، هو جدل ذاتى كيفي ويتميز بالخصائص التالية:

١ - أنه جدل الإنسان الفرد، ولهذا فهو جدل متقطع مليء بالوثبات والعزائم والقرارات والمفاجئات، وهو جدل كيفي، ولهذا نراه يتألف من لحظات ليست متجانسة ومن وثبات وكيفيات وتحولات وتقلبات ، شأنه شأن العاطفة. فلم يعد هناك مجال للاتصال الهيجلي، ولم يعد هناك مجال للتوسط بين اللحظات ، بحيث تمهد كل لحظة للتالية لها، والانتقال من مرحلة إلى أخرى في حياة الإنسان لا يتم تدريجياً، وإنما يتم عبر الوثبة *، ويذهب كيركجارد إلى أن الأفكار العظيمة لا تظهر فجأة ، وهو يشبهها بقفزة الوحش ووثبة النسر وانفجار الإعصار [(٣)] .

٢ - أنه جدل ذاتى يعبر عن الجانب الداخلى فى الإنسان الفرد. فالجدل عنده تتابع للعواطف وليس للأفكار .

٣ - أن الجدل الكيفى عنده لا تحل متناقضاته ، ولا يلغى الصراع بين الأضداد فى مركب أعلى ، فليس هناك رفع . وإنما الجانب الداخلي في الإنسان مرجل يغلي دون أن يكف لحظة واحدة عن الغليان .

٤ - أن الجدل الذاتى ليس هو المطلق وإنما هو وسيلة فحسب ، إنه يقودنا نحو المطلق» [(٤)] .

---

(١) عبدالرحمن بدوى ، الزمان الوجودى ، ص ٢٨ .

(٢) انظر : موجز تاريخ الفلسفة ، جماعة من الأساتذة السوفيت ، مرجع سابق ، ص ٢٩٣ .

(٣) إمام عبدالفتاح ، جدل الانسان ، ص ٣٦ . (بتصرف)

(*) يري كيركجارد أن الإنسان يمر بمراحل ثلاث فى حياته هي : المرحلة الحسية والمرحلة الأخلاقية والمرحلة الدينية، ويرى أن الإنتقال من مرحلة إلى أخرى يتم عبر الوثبة وانقطاع التدرج، وليس عبر اللاإستمرار .
ويري أن الاختيار هو القاعدة الأساسية التى بموجبها يتطور الإنسان ويحقق كما له وحريته ووجوده، وأن الأفراد يحققون وجودهم الفعلي عبر الاختيارات العظمى . (أنظر على عبد المعطى محمد؛ كيرجارد؛ ص٣١١ - ٣١٢. أنظر أيضاً : Frederic Copleston. Ibid: p. 106.

(٤) إمام عبد الفتاح؛ جدل الإنسان؛ المرجع السابق ، ص ٣٨ - ٣٩ .

وهكذا لاحظنا أن كيركجارد قد عارض بشدة كل الأسس الفلسفية التى قام عليها مذهب هيجل الشمولى والموضوعى . مؤسساً الذاتية الفردانية على أنقاض الموضوعية، فالموضوعية تلغى الذاتية والحرية، أما الفردانية المتمثلة فى الوجودية فإنها تؤكد الفردية بكل معناها الوجودى الذاتى الملموس .

إن فكرة الوعى الكلى لدى هيجل لا تحل مشكلة الوجود بل تزيدها غموضاً وتعقيداً، ولذا «إنما يتم الحل الحقيقى بنبذ فكرة الكل والقول بالجزئى أو بالفرد، فالوجودية معناها الفردية، والفردية معناها الذاتية ، والذاتية معناها الحرية ، والحرية معناها الإمكانية [١] .

سنرى الآن كيف يحدد كيركجارد الوعى الجماعى والوعى الفردى والعلاقة بين الفرد والحشد، فالجدل الذاتى يعلى من شأن الفرد والذات التى تعرضت وتتعرض للتهميش من قبل الجمهور، ومن قبل النزعة الموضوعية فى الفلسفة الحديثة .

ثانياً : علاقة الأنا بالآخر :

الفرد والحشد :

رأينا كيف عارض كيركجارد الموضوعية مقدماً الذاتية عليها ، وعارض الكم بالكيف. والكم يمثل الجمهور أما الكيف فيمثل الفرد المتميز. والآن سنتجه لمعرفة تصور كيركجارد عن هذه العلاقة الجدلية بين الفرد والجمهور، وبين وعى الفرد حين يكون منفرداً متوحداً مع ذاته ، ووعيه حين يندمج وسط الحشد، فهل يحتفظ بتكفيره المستقل الخلاق أم أنه يخضع لمعايير الجماعة وسلوكها، فيعيش على التقليد ؟ وما الوجود الحقيقى هل هو الوجود الفردى أم الوجود الجماعى . سنرى تفسير كيركجارد ورده على كل هذه التساؤلات .

لقد ركز أنصار الفلسفة الجماعية والشمولية على ما هو عام ، وتجاهلوا الجزئى والخاص وأهملوا الفرد والذات ، وتعمقوا فى دراسة الكليات والموضوع ، والإرادة والمطلق، والضرورة .

---

(١) عبدالرحمن بدوى ، الزمان الوجودى ، ص ٣١ .

وتناسوا الذات والحرية ، والفرد، والإرادة الفردية ، ولذا فقد كانت النزعة الفردانية ثورة فكرية ضد الفلسفات العقلية والموضوعية ، وكان كيركجارد من أهم من أكد على الذاتية والفردية، فقد لاحظ أن الفلسفة الحديثة أهملت التفرد والتميز، وأهتمت بالكم وليس الكيف .

«فلقد أوصى كيركجارد بأن ينقش على ضريحه هذه الجملة «هذا هو الفرد» وحاول كيركجارد أن يفرق بين وعى الفرد المستقل ، وبين وعى الفرد الذى يعد نسخة مكررة للوسط المحيط به ، وسماه Stereo type [1] . فهذا النموذج من الأفراد لا يحمل شخصية متميزة ، بل يعد نموذجاً لوعى جماعى مشوه ، «وهذا النموذج يعد صورة لا عقلية يشترك فى حملها أفراد جماعة ما ويمثل رأيا مبسطاً إلى حد الإفراط المشوه ، أو موقفاً عاطفياً من شخص أو عرق أو قضية ما ، هذا النموذج الفردى يدافع عن شخصية وهمية ليست شخصيته ، فهو فرد لا سمات له ، لأنه يكرر ما يقوله الآخرون .

ويختلف الفرد الذى نادى به كيركجارد عن الجمهور Mass بل ويعارضه ، ذلك أنه يرى أن الجمهور يمحى الفرد، ويقضى على حريته واستقلاله . وفى كلتا الحالتين (أى حالة الفرد النموذج stereo type أو الجمهور Mass نجد أن الفرد ثانوى لا أهمية له ، وقد حاول كيركجارد التأكيد على أن الفرد هو الموجود الأول ، ولا يمكن فهمه عبر تصورات منطقية، وأحكام ضرورية [2] وقد رأى كيركجارد أن الفرد يضيع وسط الزحام ، ووسط الحشد crowd الذى لا يمثل الحقيقة ، بل يمثل الزيف والضجيج.

«وتحدث كيركجارد عن تصوره للحشد فى كتابه: The point of view for my work as on auther فذكر أن هناك رأياً يقول إنه حيثما يوجد الحشد توجد الحقيقة أيضاً، وأن الحقيقة ذاتها تتطلب حشداً وراءها يدعمها ويقويها وينشرها .

وهناك رأياً آخر يعارض هذا الرأى الأول ، يقول إنه حيثما يوجد الحشد لا توجد حقيقة، فإذا

---

(١) Paul Edwards. The Encyclopedia of Philosophy. vol. 3. Ibid., p. 147.

(٢) Ibid., p. 147.

كان كل فرد يمتلك بفرديته ، الحقيقة فإن هؤلاء الأفراد حينما يجتمعون تضيع الحقيقة منهم وسط الصخب والضوضاء والتصويت وغير ذلك [١].

نعم في الجمهور تضيع الحقائق ، لأن ما يسود لدى الجمهور هو الإشاعة ، ولذا نجد أن أنصار الجمهور يرون أنه لكي نصل إلى حسم إشكالية ما فعلينا بالعودة إلى الرأى العام ، وهذا ما يرفضه كيركجارد ويرى أن الحقيقة الدينية – مثلاً – لا يمكن بلوغها عبر الحشد ، بل عبر علاقة ذاتية ، بين الذات الإنسانية والذات الإلهية . كما يرى كيركجارد أنه لكي تكون مسيحياً عليك أن تؤكد فرديتك ، وتدرك ذاتك كفرد، مستقل، لأن العلاقة مع الله هى علاقة ذات بذات أخرى ، إن الفرد حين يدرك ذاته يصبح أعظم مكانه من ذى قبل [٢] .

ويتضح من هذا أن الفردانية التى نادى بها كيركجارد هى فردانية ذاتية دينية ، هدفها وصول الفرد إلى الحقيقة المطلقة، عبر الإيمان الشخصى ، وليس عبر الإقناع العقلى والمنطقى ، وما هجومه العنيف على الحشد إلا لكونه يعبر عن الموضوعية وليس الذاتية، فالجمهور يقلد ولا يبدع ، ينتظر الأحكام تأتى إليه فيتبعها ، أما الفرد فإنه يسعى بنفسه للبحث عن الحقيقة ، بل إنه يصنعها بنفسه ويرفض أن تأتيه من الخارج [٣] وهذا هو الفرد المتميز ، أما الفرد العادى فإنه يعيش وسط الجمهور ويتلقى منه معارفه ، ونمط سلوكه ، وهو فرد عديم المسئولية إذ يلقي بالمسئولية على الجماعة ، وهذا أخطر ما فى النزعة الجماعية الشمولية .

ويميز كيركجارد بين الإنسان المتميز الاستثنائى Extra ordinary والإنسان العادى Ordinary ، فالأول هو الذى يحدد شروط وجوده بنفسه ، ويتخذ قراراته ، ويختار نمط حياته ، يثور على الوضع السائد محاولاً تغييره ، أما الإنسان العادى فإنه يتسم بالمحافظة على ما هو كائن ، ويعد

---

(١) على عبدالمعطى : كيركجارد ، مرجع سابق ، ص ٢٧٨ .

(٢) Pierre Manent. On modern individualism Journal of Democracy. January. by the national endowmant for democracy and the Johns hopkins university press. U.S 1996. p. 5

(٣) Paul Edwards. The Encyclopedia of Philosophy. vol. 4. Ibid.. p. 337.

نفسه ممثلاً للنظام ونموذجاً له ، وهذا الإنسان غير مبدع، وغير فاعل، إنه إنسان الجمهور، أما الاستثنائي فهو ثائر ومتمرد، إذ يحمل رسالة إنسانية ، ويحاول إعادة تشكيل الواقع ، ويرفض أن يكون فرداً تابعاً ، بل يحاول تأكيد ذاته واستقلالها ، إلا أن المجتمع يحكم عليه بالنبذ والموت (١) .

وهنا نجد كيرجارد يوضح الفرق بين الإنسان العادى إنسان الجمهور ، وبين الإنسان المتميز الذى يعى ذاته ودوره فى التغيير والثورة . إن «الفرد الذى يدافع عنه كيركجارد هو الفرد المتميز أو المتفوق أو الخارق للعادة، أو المستثنى ، أو هو الإنسان الأعلى كما سيقول نيتشه فيما بعد، وليس الفرد العادى المتوسط القدرات الذى يكون واحداً بين كثيرين ، ولهذا نراه يهاجم المتوسط فى القدرات بعنف، والوسطية mediocrity هى المبدأ الذى يشكل الجمهور العريض من الجنس البشرى» . (٢)

«فلقد وضع كيركجارد رائد الوجودية الحديثة النموذج الذى سيتكرر كثيراً فيما بعد، فهو لم يلق بالاً إلى الحشد والجمهور إذ يقول «إن الحشد فى مفهومه ذاته هو الباطل untruth وذلك بسبب أنه يحيل الفرد تماماً إلى شخص غير مسئول لا يتوب ولا يندم ، أو على أقل تقدير يضعف إحساسه بالمسؤولية ، بأن يحيله إلى مجرد كسر «أو جزء ضئيل من كل» ، والواقع أن الجماعة تسيطر على الفرد بطريقة مرعبة» (٣) .

ولكن أين توجد الحقيقة أمع الفرد أم بين الحشد؟ يرى كيركجارد «أن الحشد لا يمثل الحقيقة لأن السيد المسيح تم صلبه على الرغم من أنه وهب حياته للمجموع إلا إنه صلب ، صلب دون أن يطلب مساعدة من الحشد بأية طريقة ، إن المسيح لم يكوّن حزباً ولم يطلب تصويتاً سياسياً لكنه كان مفرداً وظل كما هو ممثلاً للحقيقة التى ترتبط بالفرد (٤)».

وهذه حقيقة فمعظم عظماء التاريخ من علماء وفلاسفة وقادة وأنبياء لقوا مصرعهم من قبل الجمهور ، ومن قبل الأغلبية ، والأغلبية فى معظمها تثيرها العواطف وليس العقل ، لقد حكم على جاليلو بالإعدام لأنه خالف الرأى السائد فى مركزية الأرض ، وفى كثير من الحالات دفع «الحشد»

---

(١) Soren Kierkegard, on Authority and Revelation, Harper, Torch Books, the coloister Library, Harper and Row Publishers, New York, 1966, p. 34-36.

(٢) إمام عبدالفتاح ، كيركجورد ، ص ٢٢٥ .

(٣) جون ماكورى : الوجودية، ترجمة إمام عبدالفتاح ، سلسلة عالم المعرفة ، إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، العدد (٥٨) ، اكتوبر ١٩٨٢، ص ١٧٣ .

(٤) على عبدالمعطى محمد : كيركجارد ، مصدر سابق ، ص ٢٧٩ .

بالمنقذين والمجددين إلى حلبة الموت، ففى عام ١٩٥٥م قام الشهيد «أحمد الثلايا» بمحاولة انقلاب ثوري في اليمن ، محاولاً تخليص شعبه من ظلم الحكم الإمامى، الذى فرض على الشعب الفقر والجهل والتخلف ، وكان هدف «الثلايا» إنقاذ هذا الشعب ، ولكن حركته فشلت وألقى القبض عليه ، وهنا تتحقق نبوءة كيركجارد؛ إذ جمع الإمام حشداً من الناس وعرض أمامهم بطل الانقلاب قائلاً لهم : ما رأيكم فيمن حاول قتل إمامكم؟ فكان الرد مؤلماً يسجله التاريخ ، إذ قالوا : بصوت واحد خوفاً من الإمام وجهلاً بمصالحهم «اقتله يا مولانا» !.

هذا الحشد وهذا الضجيج يصدر حكماً بالموت على فرد ضحى بحياته من أجل الكل ، وكان رد الشهيد «الثلايا» كلمة لا ينساها التاريخ **«لعن الله شعباً أردت له الحياة فأراد لى الموت»**.

هكذا صلب الجمهور السيد المسيح ، وقذف سيدنا محمد بالحجارة ، وقبل ذلك حكم على سقراط بالموت باسم الشعب. الحقيقة إذن فردية أما الشعب فلا يعيش إلا متلقياً إما من السلف وإما من النخبة، وإذا أردنا التغيير فعلاً فعلينا أن نحدثه فى نفوس الجماهير .

وهذا ما يوكده كيركجارد ، إذ يقول «أن الجمهور يقدس القوي ويقدس أصنام المال، الجمهور عدو النوابغ وقاتل الأنبياء والمرسلين [(١)] فالجمهور يرى الأشياء على غير حقيقتها. ويرى كيركجارد أن سيدنا ابراهيم لو أخذ رأى الجمهور فيما رأى لما حصل على الحقيقة منه (فلو أنه التزم بالقواعد العامة ورأى العامة لما أقدم على ذبح ابنه حسب ما رأى فى المنام ، بل وثب وتفرد وخرج على الإجماع فكانت النتيجة هى العلو) [(٢)] .

ذلك أن الجديد لا يأتى إلا بالخروج على المألوف ، وإذا أردنا الحقيقة فعلينا أن نبحث عنها فى أعماقنا واعتقاداتنا الذاتية ، وليس فيما يفكر فيه الآخرون «فالجماعة قتلت الفرد فلا شخصية له ، ولا فرق بين زيد وعمر، ولذا فقد ثار كيركجارد فى عصر اضمحلال الشخصية وسقوط الفرد فى الناس» [(٣)] .

ولكن ماذا يقصد كيركجارد بالحشد ؟ هل هو الجمهور بشكل عام أم الجماعات المنظمة؟

---

(١) بولس سلامة ، الصراع فى الوجود ، دار المعارف بمصر ، ص ١٦٣ - ١٦٤ .

(٢) المرجع السابق نفسه ، ص ١٥٦ ، ١٦٦ .

(٣) المرجع السابق نفسه : ص ١٧٩ .

«إن الحشد الذى يتحدث عنه كيركجارد ليس هذا الحشد أو ذلك ، ليس حشد أناس متواضعين أو حشد أناس متفوقين ، ليس حشد الأغنياء أو حشد الفقراء ، إنه الحشد الذى يطمس الفردية، فإذا جمعنا أربع نساء وزودناهن بالفكرة القائلة بأنهن مجرد «حشد» أو جماعة عمل واحدة» فإن واحدة منهن لا تستطيع أن تقول على وجه التحديد متى بدأت بعمل معين ، ومتى عملته بالفعل ومن تحمل المسئولية فيه» [١] فالحشد يشعر الفرد بأنه غير قادر علي إنجاز أى شيء بدون مساعدة الآخرين، ولذا فإنه يشكل خطراً علي الفردية والمبادرة والإبداع ، «فالحشد يمثل الجبن إذ يجعل إحساس الفرد قوياً بأنه لا يستطيع بمفرده أن يختار القرار بنفسه ، وأن يختار حريته ، وأن يفعل بإرادته الذاتية» [٢] .

هكذا يقرر كيركجارد أن الجمهور يفقد الفرد حريته وذاتيته ، لأنه لا يفكر إلا كما يفكرون وإن جاء بفكرة جديدة فقد خرج عن الجماعة ، ولقي عقابه. «إنه غير قادر على اتخاذ قراره بنفسه. فالقرار لا يصدرعنه، إذ يخضع لقرارات المجموع ، وبالتالى فإنه غير قادر على الاختيار؛ لأن ذلك الاختيار مرهون بفكر الحشد الذى يهتم بأهدافه وطموحاته لا طموحات الفرد وأهدافه» [٣] .

وهكذا يرى كيركجارد أن الحشد بمفهومه البسيط هو اللاحقيقه ، إنه يذيب الفرد تماماً ويجعله غير نادم ، وغير مسؤول ، إذ يفقد إحساسه بالمسئولية حين يشعر بأنه جزء من كل أعمى منه [٤] . وفى الحشد تذوب الفردية فى الوعى العام، إذيخضع الجمهور لروح شريرة ، هى روح عامة تمثل اللاوعى [٥] . ثم إن الجمهور يمثل الحلول الوسط ، يمثل مصالح وحقائق متعارضة متناقضة، حيث يتفق الأفراد عند الاجتماع على الأهداف المشتركة، وهى أهداف الطرف الأقوى، أو الأغلبية فى الأعم ، وهذا يعنى إلغاء بقية الأهداف والحقائق الفردية، بل معظم السمات والخصائص الذاتية، فتكون نتائج الأفعال غير متوقعة، وغير محبذة، لأنها تنتج أهدافاً مختلفة نتيجة لتناقض الذوات ، والأفراد والأهداف .

---

(١) على عبدالمعطى : كيركجارد ، مرجع سابق ، ص ٢٧٩ .

(٢) السابق نفسه ، ص ٢٧٩.

(٣) المرجع السابق نفسه ، ص ٢٨١ .

(٤) Fredrick Copleston.. A History of Philosophy. vol.. 7. ibid. p. 111.

(٥) Fredrick Copleston. Ibid.. p. 110.

وأخيراً يمكن تلخيص رأى كيركجارد فى الذاتية والفردية فى مواجهة تصور الحشد بالقول «إن ما نخاطر به هو الاختيار بين الفرد والمجتمع ، بين الشخصية الإنسانية والحشد ، بين الحرية والعبودية ، بين الحقيقة واللاحقيقة ، إما الحياة الشخصية الفردية، القادرة على ممارسة الحرية والفعل المسئول وإما حياة لا شخصية ، حياة جماعية غير حرة وغير قادرة على الاستقلال فى المعرفة والفعل، ومن ثم حياة زائفة [1] .

وسوف نلاحظ الآن كيف يوضح كيركجارد علاقة الفرد بالحشد أو الوعي الفردي والوعي الجماعي،من خلال حديثه عن ما يسمى بالرأى العام، فالرأى العام يمثل وعياً وتصوراً وهمياً لا وجود له ، إنه يمثل أكبر خطر يهدد الفرد وتفكيره .

الفرد والرأى العام :

يعبر الرأى العام عن آراء مجموعة من الأفراد الذين يتشكل وعيهم عبر وسائل الإعلام الرسمية وغير الرسمية مثل : الأحزاب السياسية، والجمعيات ، والجامعات ، ودور النشر، والإذاعة، والمسرح ، والسينما، والتليفزيون .. إلخ ، وما يقوله الناس عن آخر الأنباء ، فى الأماكن العامة والخاصة، وما يتناقلونه من معلومات [2] ؛ ولذا فإن وعيهم يتغير بتغير أهداف السلطة الموجهة والمالكة للصحافة ووسائل الإعلام المختلفة .

فحينما تثار قضية سياسية أو وطنية هامة يرى بعض السياسيين ضرورة العودة إلى الرأى العام لإجراء استفتاء حول هذه القضية، غير أن الواقع يؤكد أن من يوجه الرأى العام حول تلك الإشكالية، هى الفلسفة المهيمنة ، إلا أنها تود الحصول على شرعية ما تقرره فتتجه إلى الرأى العام، ذلك «أن المشروع المقترح قد أعد من قبل مجموعة مختصة تملك المعرفة، فى حين يفتقر الفرد العادى إلى كل المعلومات الضرورية ، ما عدا ما تقدمه له وسائل الاتصال الجماهيرى من معلومات حول الموضوع .

---

(١) على عبدالمعطى محمد ، كيركجارد ، ص ١٨١ - ١٨٢ .

(٢) انظر : كارل بوبر ، بحثاً عن عالم أفضل ، ترجمة أحمد مستجير، الهيئة العامة المصرية للكتاب ، ١٩٩٦، ص ١٩٤ .

وبالتالي ليس الفرد هو الذى يصوت ، وإنما وسائل الاتصال الجماهيرى هى التى تصوت بدلاً منه ، لأنها هى المسئولة عن قولبته فى اتجاه معين وتمارس التأثير عليه إن لم نقل إنها تحاول سرقة ضميره وتسييره على ضوء رغبتها . وطالما أن هذه الوسائل محتكرة من قبل الأجهزة الحكومية أو الخاصة؛ فإنها تمثل الصوت الحكومى أو صوت الجماعات الخاصة، وتمثل رأى هذه الأجهزة حول المشروع المطروح (١) .

إذن فالرأى العام يتشكل من مجموعة آراء لأفراد لا يملكون معلومات دقيقة عن معظم القضايا، ويتشكل وعيهم عبر وسائل الإعلام ، أو عبر الإشاعة والمحاكاة ، وسنجد أن معظم الفلاسفة خصوصاً أنصار الاتجاه الفردى يعارضون ويحذرون من خطورة الاعتماد عليه، لأنه لا يملك الحقيقة، فالحقيقة يمتلكها الأفراد الذين يعدون أنفسهم فكرياً وعلمياً ويمتلكون المعلومات الدقيقة.

ونحن هنا لا نرفض الاتجاه إلى الرأى العام بل نرى ضرورة أن تتاح له إمكانية الحصول على المعلومات الدقيقة ، لكى يستطيع أن يقول رأيه الصائب .

ويرى جون ستيورات ميل أن الرأى العام هو عبارة عن آراء مجموعة من الناس تسيطر عليهم الإشاعة والعادة ، فالرأى العام غير واع إذ لا يثقف نفسه من أمهات الكتب ، إنهم يتلقون وعيهم من صفحات الجرائد (٢) . ويرى كيركجارد - بحق - أن الإعلام يشكل أكبر خطر يهدد الفرد، ويزيف الوعى الفردى، لأنه يشكل ما يسمى بالرأى العام، الذى يحول الناس إلى كم متجانس يهدف إلى تلقينهم فكرة محددة، ويجعلهم يفكرون على نمط واحد، فيلغى التعدد والتميز، ويعفيهم من اكتشاف الحقائق ، ليقدم لهم حقيقة واحدة هى الحقيقة التي يريدها الحاكم . «ففى عصر التصنيع يكون من الممكن بالطبع تصنيع كل شيء حتى الرأى العام نفسه ، الذى يمثل أقوى سلطة باطشة عرفها العالم حتى اليوم» (٣) .

فلقد انتقد الوجوديون المتأخرين بطريقة - مشابهة - لكيركجارد - الضغوط التى يمارسها مجتمع الجماهير ، وهو المجتمع الذى يفكر عن طريق الصحافة والإعلام ، وينتج عالماً من المتشابهين الخاضعين لنمط واحد، فى مثل هذا العالم يلغى تقريبا إمكان الاختيار واتخاذ القرار ، فالقرارات قد أتخذت بالفعل كلما ننتظر القيام به هو اتباعها ومن ثم تدعيمها (٤) .

---

(١) سويم العربى : المفاهيم السياسية المعاصرة ودول العالم الثالث ، دراسة تحليلية نقدية، المركز الثقافى العربى، المغرب، ط ١ ، ١٩٨٧، ص ١٩ - ٢٠.

(٢) ميل ، جون ستيورات : الحرية ، ترجمة طه السباعى، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٦، ص ١٠١-١٠٢.

(٣) على عبدالمعطى محمد ، كيركجارد ، ص ٤٣٠.

(٤) جون ماكورى : الوجودية ، مرجع سابق ، ص ٢٦٩ - ٢٧٠ .

وإذا كان الرأى العام لا يفكر فكيف نطلب منه الحقيقة؟ وكيف نطلب منه حلاً لقضايا مصيرية؟

إن الرأى العام تحركه وسائل الإعلام ، والإشاعة ، ولذا لا يمكن الوثوق بأحكامه، ولذا فإن «الذاتية أو الفردية الشخصية تتعارض تعارضاً تاماً مع تصور الحشد Crowd ، ولقد ذكر كيركجارد أن الصحافة بتأثيرها على الرأى العام للملايين تجعلهم يفكرون تفكيراً نمطياً واحداً باعتبارهم حشداً، ويعد هذا إهانة عظمى للكرامة الأبدية للإنسان المفرد ، الذى خلقه الله على صورته [١] . فالإعلام يوجه الناس إلى تفكير واحد، ويحاول إلغاء التميز الفردى، إنه أداة فعالة، إذ يجعل من الكل متلقيا لفكرة المرسل .

فالجمهور أو الرأى العام لا يفكر بذاته، وإنما يحتاج إلى من يوجهه ، وهذا ما يؤكده سنتيانا إذ يرى «أن الجمهور أو الرأى العام لا يعيش إلا على ما يقدمه له الأفراد المجددون من أفكار ومعتقدات، ويستمر الرأى العام فى استهلاك تلك الأفكار «حتى تصبح عادات وتقاليد فى المجتمعات البدائية ، وعلى شكل نظم وقوانين في المجتمع الحديث» [٢] وعندما يتوقف هذا الإشعاع الفردى فإن الرأى العام يظل متخبطاً وتائهاً ويسير بلا هدف .

«إن الرأى العام توجهه الإشاعة والعادة وبلاغة الفرد، هذه عناصر ثلاث تتحكم فى الرأى العام» [٣] . والرأى العام متقلب الأفكار ، يتحرك سريعاً مع شدة المؤثرات التى يبذرها الأفراد، لكن هذا التقلب لا يمثل كل نواحى السلوك ، بل يتحدد فى الأحداث الطارئة ؛ فى القضايا الاقتصادية والسياسية التى تمس حياة الناس اليومية، أما ما ترسخ بالذاكرة على شكل عادات وتقاليد فإنها تظل ثابتة وجامدة لفترات طويلة من الزمن ، يعيشها الناس وكأنها قوانين مطلقة، إلى أن تأتى العاصفة التى تجرف كل شيء ، فتقلب كل شيء رأساً على عقب .

هذه العاصفة يمثلها أفراد يمتلكون تصوراً ما يقومون بنشره وسط الجمهور فى ظروف مناسبة، وسرعان ما تحتاج الرأى العام هذه الأفكار ، فتلهب مشاعره ، وسرعان ما يتحرك يحطم ويثور، وفى هذه الحالة يكون الجمهور بحاجة إلى ذلك الربّان ، وإلا ظل طريقه ويتحول سلوكه إلى

---

(١) على عبدالمعطى محمد : كيركجارد ، ص ٢٧٧.

(٢) جورج سنتيانا ، مولد الفكر وأبحاث فلسفية أخرى، ترجمة لجنة من الأساتذة الجامعيين ، منشورات دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، صدر الكتاب عام ١٩٦٨ ، ص ٩٠.

(٣) المرجع السابق نفسه ، ص ٨٩ .

عكس ما يرغب فيه . إن العادة التى تسرى فى الرأى العام أو الجمهور كانت وستظل من إبداع فرد، فسلوكنا اليومى الذى نمارسه ، لغاتنا وفنوننا وكل مظاهر الحياة، كانت وستظل دوماً تأتى من قبس من نور، من الشخص الإنسانى الذى نقلده ، يبدأ بالسلوك ويشرع ويختفى أثره ولكن ذكراه تظل حيه فينا، وللفرد تأثير ساحر على الجماهير، إلا أن تأثيره لا يصل إلى مداه إلا بعد فترة طويلة ، ولهذا فإننا إذا أردنا تغيير الواقع الاجتماعى إلى وضع أفضل فعلينا بتغيير عقلية الجماهير لأنها حين تقتنع بفكرة ما سرعان ما تثور لتغيير ذلك الوضع .

ولذا يرى كيركجارد «أن المصلح أو الثائر لذى يحارب رجلاً فى السلطة فإنه يستهدف سقوط رجل السلطة هذا ، وغالباً ما يحقق هدفه ، أما الإنسان الذى يناهض الكتل الجماهيرية التى يأتى منها الفساد؛ فإنه يدرك أن مناهضته تلك سوف تؤدى إلى سقوطه هو ، وها هنا تكمن المأساة»[1] .

وهنا نجد طرحاً جديداً يقدمه كيركجارد حول الثورة ، إن تغيير شكل السلطة يعد عملاً انقلابياً، أما تغيير وعى الجماهير فإنه يتطلب عملاً ثورياً يؤدى إلى التغيير الجذرى للواقع، ذلك أن مصدر الفساد موجود داخل الكتل الجماهيرية، فإذا أردنا تغيير الواقع علينا أن نحدث الثورة الفكرية وسط الجماهير . والثورة الفكرية تستهدف هدم العادات والقيم المتخلفة التى تقف عائقاً إزاء أى تغيير ، ولم تكن الأيديولوجيا إلا ذلك السلاح الفكرى الذى غير مجرى التاريخ ، حين غيَّر وعى الناس وغرس فيهم الاعتقاد بفكره ما ، فناضلوا تحت لوائها .

الفرد والديمقراطية والمساواة :

رأينا قبل هذا أن كيركجارد يرفض خضوع الفرد للجمهور ، ويرفض فكرة البحث عن الحقيقة لدى الرأى العام ، واتساقا مع فكرته هذه فإنه يرفض الأسلوب الديمقراطى فى الحكم؛ لأنه فى ظل النظام الديمقراطى يتم الاعتماد على الكم وليس على الكيف ، والكم يلغى الفرد الذى هو الكيف ، ولذا فقد هاجم كيركجارد مبدأ اكتشاف الحقيقة من خلال التصويت ومن خلال الكم، حيث يرى أن الأنظمة الديمقراطية تعتمد على عدد الأصوات لكى تأسس حكمها على الأكثرية، أما هو فيرى أن «مبدأ التصويت يؤدى إلى تحطيم كل شىء عظيم ونبيل ومقدس ومحبوب»[2] .

---

(١) على عبدالمعطى محمد : كيركجارد ، ص ٤٠٨ - ٤٠٩ .

(٢) المرجع السابق نفسه ، ص ٤٢٤ (انظر الهامش) .

هناك بعض الغموض فى العلاقة بين الفرد والديمقراطية ، فهل تساعد الديمقراطية الفرد على إبراز مواهبه وتميزه عندما تتيح التنافس بين الأفراد، أم أنها تقضى على قدراته حين تخضعه لرأى الأغلبية ؟

يرى بعض المفكرين ومنهم كيركجارد أن الديمقراطية تعتمد على عدد الأصوات وعلى الحقيقة المنبثقة من صندوق الاقتراع ، وليس على وعى الفرد المتميز والمتخصص. إن الفرد فى هذه الحالة يضيع فى زحمة الأصوات ، وقد تكون هذه الأصوات ممثلة لأصحاب المصالح ، وهذا ما يرفضه كيركجارد «إن كيركجارد لم يؤمن على الإطلاق بنوع الديمقراطية الذى يعتمد على السماح للأغلبية بأن تقرر كل شيء ، فما هو هام بالنسبة له هو الإنسان الفرد لا الجموع ولا العامة ولا الجماهير» [١] .

حقاً إن الفرد وتصوره وآراءه تضيع فى زحمة الأغلبية، فالحقيقة هنا ليست فردية ، إن المعيار هو كم الأيدى التى ترفع ولا يهم ساعتها أن كانت مدركة لما يدور من نقاش أو لم تكن مدركة لذلك ، بالاضافة إلى أن أحكام الأغلبية لا تصدر عن بعد سياسى وطنى أو قومى، وإنما تحمل فى طياتها مصالح ضيقة وآنية .

ولهذا نجد أن معظم الأحزاب فى عالمنا العربى قد فشلت فى نقل مجتمعنا العربى إلى الأفضل، لأنها تفتقد إلى الديمقراطية الحقيقية فى اجتماعاتها السياسية، ولأنها مع رفعها لشعارات وأهداف إنسانية تقدمية ، إلا أنها فى الواقع تحتفظ بوعيها القديم ، الذى يتعارض تماماً مع فكرة الاشتراكية والحرية والمساواة والتقدم . إن الوعى السائد لدى معظم القوى السياسية العربية هو وعى زائف رضعته منذ الطفولة ، إذ نجد أن تلك الأحزاب لا تمثل مبادىء وقيم جديدة بغية التغيير ، بل تعد امتداداً لانتماءات قديمة متخلفة ، كالطائفية والقبلية والجهة والعرق . وهذا من أهم عوامل فشل تلك القوى ، وحينما تتحرر من ذلك الوعى المتخلف يمكن الحديث عن أحزاب سياسية حقيقية تعبر عن هموم الإنسان المعاصر وتقدم له حلولاً جديدة فى عالم متغير .

وبهذا الخصوص يرفض كيركجارد هذا الشكل من التجمعات التى لا تحمل الحقيقة بقدر ما تزيفها «إذ يرى أن الناس فى العصر الحديث يلتقون فى المجالس العامة لكى يحددوا الحقيقة سواء بالاقتراع أو بحد السيف : هذا العقل الحديث هو عقل تلقائى وآلى» [٢] ، لأنه لا يبحث عن

---

(١) إمام عبدالفتاح : كيركجورد ، جـ ١ ، ص ٢٢٠ .

(٢) على عبدالمعطى محمد : كيركجارد ، ص ٤٢٥ .

الحقيقة الذاتية النابعة من الإنسان ، وإنما يبحث عن الحقيقة الموضوعية المستقلة عن الإنسان أو المفروضة عليه إما بقوة السلاح وإما بقوة الرأى العام .

فالدولة والرأى العام من أخطر القوى التى تهدد الفرد، ولذا نجد أن «كيركجارد يضفى أهمية بالغة على الكيف بوصفه المعيار الحقيقى لكل ما هو بشرى ، لأن الإنسان هو - أساساً - روح وليس مادة . والنتيجة المترتبة على اعتبار الكيف معياراً للحقيقة ستكون خطيرة للغاية إذا ما انعكست على المجتمع ، ذلك أن الكيف - يعنى أساساً - التفرقة بين الناس ، وهو يكره المساواة ويؤمن بالفرد ولا يعنيه شيء من الجموع بوصفها مجموع وحدات متساوية ، أو متشابهة ، ومن ثم فإذا نظر الكيف إلى الأشياء فإنه لا يهتم إلا بما تميز منها وتفرد [(١)] .

أما الكم فإنه «يجعل الناس فى صورة واحدة ويطبق عليهم مقياساً واحداً ، وشعاره المساواة» وصيحة أنصاره فى كل مكان هو «نحن جميعاً متساوون وليس ثمة أناس أفضل من أناس» ، الخلاصة أن النظرة الكيفية تقول بالأرستقراطية وتؤمن بالامتياز ، فى حين أن النظرة الكمية تقول بالديمقراطية وتؤمن بالمساواة» [(٢)] .

لقد هاجم كيركجارد الديمقراطية ، والجمهور ، لأنهما عدوا الفردية والتميز «إن الذين يخافون قوة الروح ، يحمون أنفسهم بالاستعانة بالكتائب، والفيالق والملايين ، التى تكافح موحدة لطمس الروح» [(٣)] .

ولذا فإن «كيركجارد يهاجم جميع الأسس التى تقم عليها الديمقراطية والحركات الثورية الليبرالية التى تستهدف تحرير المواطن من استعباد الحكام ، فهو لم يؤمن قط بنوع الديمقراطية الذى يسمح للأغلبية أن تقرر كل شيء ، ويذهب إلى أن فكرة الأغلبية فكرة بالغة الحمق ، فلا يمكن أن يقال إن الحقيقة تعتمد على عدد المؤيدين لها ، بل العكس تماماً هو الصحيح ، الحقيقة دائماً فى جانب الأقلية، لأن الأقلية قد تشكلت بصفة عامة ممن لهم رأى حقيقى فعلاً، فى حين أن القوة الأغلبية ليست سوى وهم أشاعته عصابة لا رأى لها ، ويرى أن الأغلبية سرعان ما تتحول مع الاقلية عندما ترى فيها القوة وحينئذ تصبح الأقلية هى الأغلبية [(٤)] .

---

(١) إمام عبدالفتاح إمام : كيركجورد ، جـ ١ ، ص ٢٢١ - ٢٢٢.
(٢) المرجع السابق نفسه ، ص ٢٢٢ .
(٣) المرجع السابق نفسه ، ص ٢٢٢ .
(٤) المرجع السابق نفسه ، ص ٢٢٣.

ولكن ما هو النظام المفضل لدى كيركجارد ، إذ اكان يرفض حكم الأغلبية ، ويرفض حكم الفرد المستبد ؟

يرى كيركجارد انطلاقا من نزعته الفردية . «أن شكل الحكم الوحيد المقبول هو ذلك الذى يتيح للذات الفردية المشخصة أن تحقق ذاتها ، وأن تعبر عن حريتها دون ضغط من حكم أو من حشد أو تجمع ، والدين عنده دين روحى وذاتى صرف لا يصح وضعه على هيئة قضايا مذهبية [١] .

ويرى كيركجارد أن هناك خطراً أخر يهدد الذات الإنسانية بعد الرأى العام، والإعلام، ألا وهو خطر الدولة التى تريد من الفرد أن يخضع لها خضوعاً مطلقاً ، وكأنه عبد ، ولذا فإنه يهاجم أى شكل من أشكال المطلق؛ لأنه يتضمن عبودية الأفراد وقهرهم، سواء كان هذا المطلق هو الكنيسة أو الدولة أو الإعلام أو المذهب [٢] .

ذلك أن الخضوع للدولة أو لرأى الجمهور أو الأغلبية يعد نوعاً من الهروب من تحمل المسئولية . إن كل فكر يدعو لتأليه الدولة هو فكر متعصب يهدف إلى إلغاء الفردية. وقد رأى كيركجارد أن الاشتراكية ، وأفكار هيجل ، جميعها تؤله الدولة وتلغى الفردية التى هى غاية الوجود وأساسه [٣] .

لقد كان هجوم كيركجارد على الديمقواطية نابعاً من حرصه على الفرد؛ إذ يرى أن أى تجمع مهما كان يفسد الروح الفردية ، إذ يدمجها فى المجموع ، فلا يكون لها رأى إلا بعد الأصوات، فهو يقول «إن مبدأ الاجتماع فى عصرنا ليس إيجابياً بل سلبى ، إنه هروب وتشتت ووهم» [٤] . ويرى كيركجارد أن الديمقراطية تشكل خطراً جديداً على الفرد لا يقل خطورة عن الحكم المستبد ، فالأغلبية تشكل عبودية جديدة فى هذا العصر . فالعملية التى تتبخر بواسطتها الفردية داخل الجموع يسميها كيركجارد بالتسوية والتسطيح Leveling ، ويردهما إلى **فكرة** المساواة ، يقول فى ذلك «يتجه جدل العصر الحاضر نحو المساواة، والنتيجة المنطقية لها على الرغم من إنها نتيجة خاطئة هى التسوية والتسطيح بوصفها الوحدة السلبية لتفاعل سلبى بين الأفراد»[٥] .

---

(١) على عبدالمعطى محمد : كيركجارد ، ص ٤٧٣ .

(٢) المرجع السابق نفسه، ص ٤٣١ .

(٣) المرجع السابق نفسه ، ص ٤٣٢ - ٤٣٣ .

(٤) إمام عبدالفتاح إمام : كيركجورد ، جـ ١ ، ص ٢٢٤ .

(٥) المرجع السابق نفسه ، ٢٢٤ - ٢٢٥ .

ويؤكد كيركجارد أن النتيجة المهمة للتطورات السياسة والاجتماعية والدينية في العصر الحديث هي : فقدان الذات الفردية الأصيلة، وضياعها، وضيعها ، وينعكس ذلك في الحركة الفلسفية والدينية عموماً، وفي المذهب الهجيلي على وجه الخصوص ، وما يحتاجه العصر في رأى كيركجور هو إعادة التأكيد على التميز، والفروق الكيفية ، والتعارضات باعتبارها عنصراً مكوناً للوجود الزمني وانبثاق للفردية الأصيلة ، وهنا يلتقى كيركجور ونيتشه على صعيد واحد» [1] في الهجوم على الفكر الهيجلي من جهة وعلى الفكر الديمقراطي والمساواتي من جهة أخرى ، إلا أن ذلك لا يعني الدفاع عن الديكتاتورية والاستبداد ، بل نجده يرفض أية سلطة مطلقة تتحكم في الفرد سواء كانت في شكل الدولة المستبدة أو في نظام الأقلية المتسلطة أو النظم الجماعية التي تتحكم فيها الأغلبية بالأقلية ويدعو إلى تحرر الفرد من أية سلطة مطلقة .

تعقيب

لاحظنا أن كيركجارد قد أسس الفلسفة الفردانية على عدة أسس جوهرية وهي :

١ - تأكيد الذاتية في مقابل الموضوعية ، التي تلغي الذات الفاعلة وتخرجها من التاريخ.

٢ - وأسس منهجاً ذاتياً قوامه الجدل الكيفي في مقابل الجدل الكمي لدى هيجل، الذي يعد جدلاً موضوعياً ، أما جدل كيركجارد فقد سماه بالجدل الذاتي، الذي يدرس العواطف والانفعالات الإنسانية ، التي تتسم بالتغير الكيفي وليس الكمي، ولكننا نعتقد أن منهجه القائم على الاستبطان الذاتي مبهم وغير واضح، لأنه لا يصح أن يكون منهجاً عاماً، بل منهج ذاتي يستخدمه كل فرد لقياس انفعالاته الذاتية .

٣ - وانطلاقاً من الذاتية ومن المنهج الكيفي يؤكد على أهمية الاختيار في حياة الفرد، لأن الاختيار يتضمن وضع هدف نسعى إليه، ويعني أن نختار ماهيتنا وطريقة حياتنا، وهذا يعني رفضاً للجمع بين المتناقضات ، لأن ذلك يؤدي إلى التردد والحيرة والتوقف عن الفعل، ولذا فإن الاختيار يتضمن الدعوة إلى الفعل والمخاطرة لتحقيق ذاتنا .

٤ - وقد رأى كيركجارد أن هناك عدة قوى ومخاطر تهدد كيان الفرد، وتلاشي وجوده وحريته ،

---

(١) إمام عبدالفتاح : كيركجورد ، جـ ١ ، ص ٢٢٥ .

ودعا إلى التخلص منها ، وهي : قوى مطلقة وكلية تتمثل فى ، الرأى العام والحشد والدولة والكنيسة .

٥ - وقد رفض كيركجارد كل أشكال المطلق ؛ لأنها تلغى النسبى والذاتى، كما رفض الحكم القائم على الانتخابات الديمقراطية ، إذ رأى فيها تحقيق الامتياز للكم وتجاهلاً للكيف.

٦ - ورأى أن الحقيقة ذاتية وليست موضوعية ، ولا يمكن الحصول عليها من صناديق الاقتراع ، كما أن الديمقراطية والمساواة تلغى التميز الفردى ولذا فإن الحل كما يتصور كيركجارد، يكمن فى وجود نظام يحترم الحرية الفردية ، ويتيح لها حرية المنافسة لأنها الوسيلة الممكنة للتقدم والارتقاء .

إننا نجد في معظم أطروحات كيركجارد الحق ، فالجمهور والأغلبية تهدد الفرد بالضياع، هذه حقيقة مؤكدة ، ولكننا نرى أن الديمقراطية بما فيها من أخطاء هى الأنسب لنمو الفردية شريطة احترام حقوق الأقلية وعدم تجاهلها من قبل الأكثرية ، فهذا هو الخطر الذى يهدد كيان الفرد فى الأنظمة الديمقراطية المعاصرة ، وهو الخطر الذى يهدد الوطن العربى أيضاً ، فلابد من الاعتراف بالتنوع والتعدد فى إطار الوحدة .

الفصل الثالث

الفردانية الأخلاقية والفلسفية لدى نيتشه

تمهيد : نيتشه فيلسوف القوة

أولاً : الأخلاق الفردانية

ثانيـاً : الفرد والجمهور

ثالثـاً : العزلة

رابعـاً : جدل المساواة واللامسـاواة

خامساً : الفرد والديمقراطية

سادساً : إرادة القوة

سابعاً : الإنسان الأعلى

تعقيـب

الفصل الثالث

الفردانية الأخلاقية والفلسفية لدى نيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠م)

تمهيد : نيتشه فيلسوف القوة :

القوة هى غاية الموجود البشرى وهى هدف وقيمة إنسانية ، وغاية للأفراد والجماعات والدول. فقد كانت الحضارات البشرية نتاجاً لهذه القوة ، أو محاولة للوصول إليها وللقوة مصادر متعددة فهى : نفسية ،وإرادية وعقلية ، ومادية وعلمية وإيديولوجية ... الخ .

وتعد القوة جوهر فلسفة الحياة التى ظهرت مع بداية القرن العشرين ، وكان نيتشه هو المعبر الرئيسى لفلسفة القوة ، وهى قوى فردية بالدرجة الأولى ، وفكرة فلسفية وجدت مع هيرقليطس ، ومع السوفسطائيين الذين أكدوا أن القانون من صنع الأقوى . فالقوة هى الطاقة المحركة والكامنة فى صميم الموجود البشرى ، وما الفعل إلا محاولة لتحقيق تلك الإمكانية ، فالإنسان لا يعرف إلا بإظهار قواه الكامنة فيه ، حتى إن القدرة الإلهية لم تعرف إلا بتجليها على هيئة قوى متعددة عرفت بها .

وللقوى الإنسانية عناصر لابد من توافرها ، وهى : الإرادة الفردية ، والمخاطرة ، والصراع ، والمعرفة والسلطة ، والحرية ، والفعل . وكل هذه العناصر تتجسد فى فكر فيلسوف الفردانية فريدريك نيتشه . ولذا فإننا نجد أن فلسفة نيتشه ترتكز على مبدأ أساسى لإظهار هذه القوى هو : الإرادة ، إرادة القوة الفردية ، فى مقابل الإرادة العامة ، وهى الفكرة الجوفاء التى قال بها روسو ، والفكرة المطلقة التى قال بها هيجل .

وسو نبدأ بعرض فلسفة نيتشه الفردانية عبر عدة محاور أساسية هى : نقد القيم ؛ وسنرى كيف يدعو نيتشه إلى أخلاق القوة بدلاً من أخلاق العبودية ، ونتابع تحليله لعلاقة الفرد بالجمهور ، وتصوره عن فكرة العزلة ، ومفهوم المساواة واللامساواة ، وتعد هذه الأفكار هى الأسس الفكرية للنزعة الفردانية التى ناقشناها أيضاً - لدى كيركجارد .

مع نيتشه تتضح الفردانية فى أجلى صورها ، ونصل معه إلى قمة الارتقاء الإنسانى .

أولاً - الأخلاق الفردانية :

يرى أنصار النزعة الجماعية والموضوعية أن المجتمع هو خالق القيم ومبدعها ، وما على الفرد إلا الالتزام بها ، وعلى العكس من ذلك تظهر الأخلاق الفردانية لتؤكد أن الفرد هو خالق القيم والأفكار ، وأنه المبدع ، أما المجتمع فمقلد للأفكار والأفعال الفردية .

لقد كان نيتشه من أشد المفكرين دفاعاً عن الأخلاق الفردية ، وقبل أن يؤسس هذه الأخلاق التي هي أخلاق القوة ، عمل أولاً على نقد الأخلاق السائدة التي رأى أنها تمثل أخلاق الضعف ، وكما سماها أخلاق العبيد « لقد منح نيتشه القيمة الفردية معنى جديداً ، إذ أدت فلسفته إلى تطور نظرية القيم وازدهارها »[١].

لقد ظهر نيتشه في عصر تسود فيه المذاهب الكلية التي تحتقر الفردية والذاتية وتؤله المطلق الذي تخلقه هذه المذاهب ، ثم ترفعه فوق رؤس الأفراد ، ولقد رأى نيتشه أن الأخلاق السائدة هي علامات على الانحطاط والعدم ، لكونها تجسد أخلاق الشفقة والأثرة ، فهي أخلاق لا فردية ، أخلاق شمولية ، تتجاهل الحياة وتكرس مبادئ الضعف والوهن في الإنسان ، فالأخلاق السليمة هي النابعة من إرادة قوية ، ولذا فإن نيتشه ضد التعاليم القَبْلِيّه كما هي لدى كانط ، لأنها تؤكد وجود أخلاق وقيم مطلقة ؛ أما نيتشه فيرى أن الأخلاق السليمة والرفيعة هي النابعة من إرادة قوية تمثل إرادة الحياة ، في مقابل أخلاق الوهن والضعف والاستكانة التي تمثلها اليهودية والمسيحية[٢].

ولقد رأى نيتشه أن شوبنهور قد جسد أخلاق الضعف ورفعها فوق الفردية والذاتية مثله مثل معظم الفلاسفة الألمان الذين حاولوا البحث عن ماهية ثابتة لا تتغير ، فالبحث عن هوية ثابته يعد مقدمة لتأكيد ما هو كلي وشامل مثل فكرة الروح العامة ، والإرادة العامة ، والإنسانية والأمة والقومية والعرق .. إلخ . إن هذه المفاهيم تلغي كل ما هو فردي وشخصي من أجل ما هو كلي وعام ، وهذه هي السمة الأساسية للفلسفة الألمانية في القرن التاسع عشر « ويهمنا من هذه الروح أنها كانت معادية تماما لفكرة الفردية والشخصية ، وقد رأينا أن شوبنهور لم يسلم من تأثير هذه الروح ، فأصبح مذهبه محاولة قوية للقضاء على الفردية والشخصية ، وهذا ما حاوله هيجل أيضا تحت ستار الروح المطلقة »[٣].

---

(١) صلاح قنصوة ، نظرة القيم في الفكر المعاصر ، دار التنوير ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٨٤ ، ص ١٥٣

(٢) Frederick Mayer, A history of modern philosophy. Eurasia publishing, house ram nagar, New Delhi, 1966. P. 512

(٣) فؤاد كامل ، الفرد في فلسفة شوبنهور ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩١ ، ص ١٢٤ - ١٢٥

فقد وجه نيتشه نقداً قوياً ضد أشكال المطلق هذه بما فى ذلك القيم السائدة ، إذ رأى فيها علامة انحطاط الحضارة الغربية ولذا يقول : « إننا بحاجة إلى نقد القيم الأخلاقية ، وإن قيمة هذه القيم ينبغى أن تطرح قبل كل شيء على بساط البحث »[1]. إذن فقد رأى نيتشه ضرورة نقد القيم السائدة بغية تجاوزها لخلق قيم جديدة تتسم بالفردية والقوة . ويرى نيتشه أن الأصل الأخلاقى لقيم الخير والشر التى يعتمد عليها الفلاسفة الأخلاقيون هو أصل واحد انطلقوا منه لتقييم أفعال الإنسان ، وهذا المبدأ أو الأصل بإيجاز شديد هو : أن كل ما هو غير ذاتى وغير أنانى أى كل فعل لا يخدم صاحبه (فهو الفعل الخيرّ) . وكل ما يخص الذات أو يأتى عليها بالفائدة فهو فعل أنانى وشرير .

والانطلاقة هنا واضحة تتضمن إلغاء الذات وتهميش دورها وحاجاتها ، يقول نيتشه : « فهم يقررون أن الأفعال غير الأنانية كانت بالأصل محمودة ومعروف بأنها طيبة من قبل الذين كانت تعود عليهم بالخير والصلاح ، ومن قبل الذين كانت نافعة لهم . ثم ما لبث الناس فيما بعد أن نسوا أصل هذا المديح ، وأخذوا يرون ببساطة أن الأفعال التى تخلوا من الأنانية أفعال طيبة ؛ لأنهم جروا بحكم العادة على امتداحها على هذا النحو - كما لو أنها طيبة بحد ذاتها »[2].

إن إنكار الذات هو المصدر الأخلاقى الوحيد لأخلاق العبيد ، والبحث عن المنفعة هو المبدأ الثانى لها .

أخلاق القوة وأخلاق الضعف :

لقد لاحظ نيتشه أن هناك نوعين من الأخلاق ، الأولى : أخلاق القوة ؛ وتصدر هذه الأخلاق عن الأفراد الأقوياء ، والذين تفيض قيمهم على المجتمع بأسره .

---

(١) نيتشه أصل الأخلاق وفصلها ، ترجمة حسن قبيسى ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٨٣ ، ص ١٤ . وقد رجع الباحث إلى الأصل وسوف نشير إلى رقم الصفحة فى المترجم والأصل معاً. والأصل هو :

Nietzsche. The genalogy of morals, translated by : Horance. B. samuel, M.A In : The philosophy of nietzsche. the modern library is published by, Random house inc. manufactured in the united states of america, P. VIII

(٢) نيتشه ، أصل الأخلاق ، ص ٢٢ ، (Nietzche. the genalogy of Morals. Ibid: P.3)

أما الثانية : فهى أخلاق العبيد ، وتتسم هذه الأخلاق بسمات الضعف وكراهية كل ما هو قوى وشرير . يقول نيتشه : «ثمت أخلاق للسادة وأخلاق للعبيد ، وإنى لأذهب إلى أنه فى كل الحضارات العليا والمختلطة ، تظهر محاولات للتوفيق بين هذين النوعين من الأخلاق ، فالتمييز بين القيم الأخلاقية إما أن ينشأ عن نوع من السادة الذين يجدون لذة فى التميز عن المسودين أو تنشأ عن المسودين ؛ عن العبيد والتابعين ففى الحالة الأولى : عندما يكون السادة هم الذين يحددون معنى تصور الخير ، تكون الأحوال السامية المترفعة للنفس هى التى تعد فضلاً وهى التى تحدد التفاوت فى المراتب .

ونلاحظ هنا بناء على ما قلنا ، أن التقابل بين الحسن والردئ يعادل بهذا النوع الأول من الأخلاق ، أما التقابل الآخر بين الخير والشر فله أصل آخر . فهنا يحتقر الجبان والمتصاغر ، وذلك الذى يحقر من شأن ذاته ، وذلك النوع من الناس الذى يقبل إهانة الغير له والمنافق المستجدى ، وقبل هؤلاء الكاذب » [1].

وهنا نلاحظ أن أخلاق القوة تتسم بمجموعة من الفضائل ؛ كالشجاعة والصدق والفضيلة وحب الذات ، أما أخلاق العبيد فإنها تكرس الضعف والاستهانة بالذات وقبول الإهانة والخوف من القوة • ويرى نيتشه أن هذا العصر تسوده أخلاق الضعف ، وهذا يؤذن بنهاية الحضارة الإنسانية ؛ لأن الحضارة لم تقم إلا على القوة وعلى الإرادة الفردية المتميزة . « فمثل هذه الأخلاق إنما هى تمجيد للذات ، وفى أساس هذه الأخلاق يقوم شعور فيّاض بالامتلاء ، وبالقوة والسعادة فى التوسع الرفيع ، ثم إن إيمان المرء بذاته ، وفخره بذاته ، والسخرية المريرة من كل « إنكار للذات » ، كل هذا ينتمى إلى الأخلاق الرفيعة » [2].

لذا نجد أن فلسفة نيتشه تقوم على دعوتين مهمتين هما :

١- الدعوة إلى القوة والإرادة الحرة ، وتمجيد الإنسان ، وتقديس الذات الإنسانية •

٢- هدم كل ما هو غير إنسانى فى المبادئ والنظم والقيم والشرائع ، وقد بشر بانهيار العوامل

---

(١) فؤاد زكريا : نيتشه ، دار المعارف ، القاهرة ، ط٣ ، ص ١٦٦ - ١٦٨

(٢) المرجع نفسه ، ص ١٦٨ - ١٦٩

الميتافيزيقية التى تكونت خارج الإطار الذاتى الإنسانى . وأخذ يدعو إلى خلق إنسان جديد، يتحمل مصيره ويهيمن على أموره فى الحياة ، وقد دعاه (بالسوبر مان) [١]. وقد وجه نيتشه نقداً شديداً للمسيحية وأعتبرها تجسد أخلاق الضعف ، فهى تجسد الشفقة وحب الجار والتسامح بدلاً من التأمل فى الذات وتأكيدها ، أما هو فيدعو إلى الصراع من أجل تأكيد الذات » [٢].

ولهذا يرى نيتشه أن الأخلاق الرفيعة من صنع الأقوياء ، أما الأخلاق الدنيئة فمن صنع الضعفاء . والأقوياء يخلقون كل شئ ، القيم ، والنظم وحتى اللغة لا تصدر إلا من فيض الأقوى ، أما الضعفاء فليس لهم إلا التكرار والمحاكاة .

ما أحوجنا نحن فى وطننا العربى لأن نصنع قيم القوة ونمارس فعلها ، أما حالنا الآن فإنه يمجد أخلاق الضعف ، فنحن نشجب القوة وندينها وندعوا إلى السلم والإستسلام ، ندعو الأقوياء أن يتخلوا عن جبروتهم ليكونوا ضعفاء مثلنا . علينا أن نبحث عن القوة ، وعن ممارسة إرادة القوة .

وبهذا الخصوص يرى نيتشه أن الفعل الأخلاقى للعبيد لا يتم إلا بفعل حافز خارجى ، أى أن فعلهم لا يمكن أن يكون ألا رد فعل ، أما أخلاق الأقوياء وأفعالهم فهى نابعة من ذاتهم ، إنها قوى وطاقة كامنة فيهم لا تحتاج إلى من يثيرها ، إنها تشع على الآخرين ، ويقول نيتشه : «فأخلاق العبيد تحتاج دائماً وقبل كل شئ إلى عالم مواجه لها وخارج عنها ، لكى تولد ، إنها بحاجة إلى حافز خارجى لكى تفعل فعلها ، ويحصل العكس عندما يتعلق الأمر بتقدير القيم عند الأسياد ، فالتقدير هنا يفعل فعله وينمو بعفوية ، إنه لا يبحث عن نقيضه إلا لكى يؤكد ذاته نفسها، مع ما يخالط هذا التأكيد من بهجة وتعرف على الذات » [٣].

---

(١) غازى الأحمدى ، الوجودية ، فلسفة الواقع الإنسانى ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت ، ١٩٦٤ ، ص ٢٥ - ٢٦

(٢) Frankthilly. A history of philosophy. P. 502 - 503 , and Nietzsche, the willtopwer. a new translation by walter kaufman. vintage books. New York. Adivision of random house, 1968. P. 385

(٣) نيتشه ، أصل الأخلاق وفصلها ، ص ٣٣

إذن فالأقوى يجسد قوته من خلال الآخر ، ويحاول دائماً تأكيد ذاته ، أما الضعفاء فإنهم لا يؤكدون الذات بل يؤثرون الغيرية والتضحية بالذات . « حياة الضعفاء واهنة جوفاء ، وحياة الأقوياء زاخرة جياشة . الضعيف يتمنى السلام والحرية والمساواة ، فيود الحياة بدون نضال ، أما القوى فيكره الاستقرار ويؤثر الاضطراب وركوب الأخطار وينشدها ليتمرس بها . والضعيف مملوء الصدر بالكره وحب الانتقام ، والقوى جياش الصدر يود الغلبة والمهاجمة » [1].

فما نلاحظه ، أن الشعوب العظيمة تحتفل دائماً بفترات الانتصارات الكبرى ، ولكنها لا تحتفل أبداً بهزائمها وانكساراتها . وهذا يعنى أن الإنسان يمجد القوة ويمقت الضعف .

وهنا نعود دائماً إلى فيلسوف القوة والفعل الإرادي الحر « نيتشه » لنستمد منه معانى القوة والفردية ، التى هى فى نظره مصدر القيم والأفعال العظيمة . إذ يؤكد نيتشه أن الإنسان الفرد هو مصدر كل القيم بما يمتلكه من إرادة وحرية . « فمصدر القيمة عنده هو إرادة القوة Will to power . والإنسان هو الذى يخلع القيمة على الأشياء ويضفى عليها المعنى » [2]. فالحياة لا تستقيم إلا بممارسة الحرية ، والحياة هى إرادة ، وإرادة القوة هى الحياة نفسها . والقيم نتاج لهذه الإرادة القوية ولكنها تنتج قيماً رفيعة أيضاً .

ولكن كيف تنشأ القيم ؟ يرى نيتشه أن القيم « تنشأ فى صورتها الأخلاقية من تنازع السلطان والقوة بين السادة والعبيد . فهناك يبرز نمطان من الأخلاقية ، أخلاقية الدهماء Masses وهى أخلاقية العبيد ، وأخلاقية السادة ، أو أخلاقية الأرستقراطية ، التى طبعت الحياة الإنسانية بطابعها الخاص أثناء القرارات العظمى فى الماضى » [3].

إذن فالأفراد الأقوياء هم صانعوا التاريخ ومؤسسوا القيم ، إذ يقرر نيتشه أن كل المعانى الإنسانية تنقسم إلى قسمين : الأولى : معانى الخير ،الفضيلة ، والطيب والحسن .. الخ ، وتعد هذه سمات لأناس تميزوا بالقوة والجمال والسيادة على الآخرين ، فما يقومون به يوصف بأنه عمل طيب حتى لو كان قتلاً للآخرين ! .

---

(١) بولس سلامة ، الصراع فى الوجود ، ص ٢٠٤

(٢) صلاح قنصوة : نظرية القيم ، مرجع سابق ، ص ١٥٤

(٣) المرجع السابق نفسه ، ص ١٥٥

أما الثانية : فهي معاني الشر والردئ والقبيح والسيئ .. إلخ، وهي معاني يوصف بها الضعفاء من عامة الناس ، ليتميزوا بها عن أسيادهم وكل ما يقوم به من أعمال تثير التحقير » [1].

نسبية القيم :

ويؤكد نيتشه نسبية القيم ، ويرى أنها تتعدد بتعدد الشعوب والأمم ، وتتغير بتغير الأفراد والظروف المحيطة بهم ، يقول نيتشه « لقد تحقق لزرادشت « أن ليس من شعب تحلو له الحياة دون أن يخضع النظم لتقديره ، وإن كل شعب يرى من واجبه إذا أراد الحياة أن يأتي بتقدير يختلف عن تقدير من يجاوره من الشعوب ، وهكذا ما كان يراه أحدهما خيراً يراه الآخر دناءة وعاراً » [2].

هذا هو الأساس الفكرى للفردانية ، وهذا يعني حقاً أن الشعوب لا تعيش على نمط واحد من السلوك والنظم ، وقس على ذلك الأفراد ، فلكل فرد أحكامه وآراؤه الخاصة به وهذا هو معنى التميز ، فالناس ليسوا على شاكلة واحدة . « ذلك ما عرفته ، فكم من عمل اتسم بالعيب في بلد رأيته مجللاً بالشرف والفخر في بلد آخر ، ولم أر جاراً تمكن من إدراك حقيقة جاره » [3]. وهكذا يؤكد نيتشه انسجاماً مع نزعته الفردية ، أن الحقيقة نسبية متعددة بتعدد الأفراد والشعوب . « إن الحقيقة صيرورة ، ونحن الذين نحولها إلى وجود ، فالمعرفة هي عملية تفسير ، إلا أن هذه العملية تقوم على احتياجات حيوية ، وتعبر عن إرادة السيطرة على التدفق غير الواضح للصيرورة ، ولذا يؤكد نيتشه أنه لا توجد حقيقة مطلقة وأن فكرة الحقيقة المطلقة هي اختراع للفلاسفة غير المقتنعين بعالم الصيرورة ، ويبحثون عن عالم ثابت من الوجود . إن الحقيقة هي ذلك النوع من الخطأ الذي بدونه لا يمكن لنوع معين من الكائنات أن يعيش » [4].

---

(١) نجيب بلدى ، مراحل الفكر الأخلاقي ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٤ ، ص ٥٩ - ٦٠

(٢) نيتشه ، هكذا تكلم زرادشت ، ترجمة المكتب العالمي للطباعة والنشر ، بيروت ، ص ٧٧ ، وقد رجع الباحث إلى الأصل ، والأصل هو :

Nietzsche. Thus spake zarathustra, translated by thomas common, In: the philosophy of nietzsche. the modern library is published by . random , house inc. manufactured in the united states of america, P. 73.

وسوف نشير إلى رقم الصفحة في المترجم والأصل معاً . وذلك على النحو الآتي :

(٣) نيتشه هكذا تكلم زرادشت : ص ٧٧ (Zarathustra. p. 73).

(٤) Fredric copleston. S. J. A history of philosophy. vol. 2.Ibid; P. 183

من هنا نلاحظ أن نيتشه يقرر أن الحقيقة ذاتيه ، وليست موضوعية نسبية وليست مطلقة ؛ وهو هنا يتفق مع كيركيجارد تماماً . « فليس هناك حقيقة موضوعية ، بل حقيقة ذاتية دائماً وهي مجرد شكل للخطأ » [١]. ويرى نيتشه أن مهمة الفيلسوف تكمن في نقد القيم السائدة ، وإيجاد معايير جديدة لها . « لا تستقيم مهمة الفيلسوف مطلقاً في المعرفة بل في تغيير تقدير القيم ، وتقوم في الاستعاضة عن الخطيئة « الخطيرة على الحياة » بالخطيئة « المؤثرة للحياة » ويعلم زرادشت أن «التقييم هو الخلق » [٢].

فهو يدعو لخلق القيم التي تحافظ على النوع الإنساني ، فهي قيم ذرائعية، ولكنها ذات سمو إنساني ، وهذا ما تؤكده الفلسفة البراجماتية ، إذ ليس هناك حقيقة قائمة خارج التاريخ الإنساني ، بل إنها مرتبطة بالإنسان ومصيره ، وبالتالي فإنه هو الذي يخلقها للحفاظ على وجوده . فالصواب في فلسفة نيتشه هو ما يحافظ على حياة الفرد والفرد المتميز بالذات ؛ لأنه كنز الحياة وينبوعها .

وإذا كان نيتشه يؤكد على نسبية القيم وتعددها بتعدد الشعوب والأفراد ، فإن هذا الطرح ينسجم مع نزعته الفردية ، فالفردية والتميز تعني عدم تكرار تجارب الآخرين بل تعني الخلق والإبداع المتجدد ، فلكل منا خصوصيته ، وهذه الخصوصية تنطبق على الشعوب أيضاً .ويتضمن هذا القول بالتعدد ، تعدد الحضارات بدلاً من فكرة الحضارة الواحدة ، وهذا ما سوف يؤكده توينبي واشبنجلر فيما بعد ، وهو ما ذهبت إليه الفلسفة البراجماتية أيضاً .

فالتعدد والنسبية مدخلان أساسيان لفهم الفردية ، فبما أن نيتشه ينطلق من فرض محدد وهو: الفردانية ، والإرادة الفردية، فمن الطبيعي أن يقول بنسبية الأخلاق والقيم الجمالية ؛ كونها نتاج للفرد ، والفردية تتضمن التعدد والمتناهي والتغير ، أما إذا انطلقنا من فرض الوحدة ؛ وهو الفرض الذي تنطلق منه النزعة الجماعية فلابد أن نصل إلى القول بثبات الأخلاق والقيم وإلى تأكيد الضرورة والحتمية ، وإلى اللامتناهي غير المنقطع ، يقول نيتشه : « إن للآداب التي سادت حتى اليوم حدودها في مجال الزمان والمكان ، وقد كان لها نفعها ، لأنها سارت جميعها بالجنس البشري إلى حالة الاستقرار المطلق ، ولهذا وجب أن يقتلع الهدف بتركيز « على موقع آخر » [٣].

---

(١) ستيان أودويف ، على دروب زرادشت ، ترجمة فؤاد أيوب ، دار دمشق ، ط١ ، ١٩٨٣، ص ٥٥

(٢) المرجع السابق نفسه ، ص ٥٦

(٣) نيتشه ، زرادشت ، مصدر سابق ، ص ٣٣٨ - ٣٣٩

وهكذا يدعو نيتشه إلى الخلق المتجدد للأهداف ، لأنه لا توجد أهداف ثابتة ، بل صيرورة وتحول مستمر . على أى فرد أن يخلق أهدافه بنفسه ويناضل لتحقيقها حتى لو تعرض للخطر ؛ لأن الحياة بدون مجازفة لا معنى لها . وهكذا فإن القيم تتغير وتتبدل بتبدل الحاجات ، وبتغير الشعوب، ولكنها تظل قيم إنسانية نبيلة تخدم تطور وتقدم الجنس البشرى ، ولا تسئ إليه .

فالقيم اختراع إنسانى وليست قيم قَبْلِيّة كما هو الحال عند كانط ، وليست موجودة فى عالم المثل . يقول نيتشه: « ما التقدير إلا الإيجاد بعينه ، فاصغوا إلىّ أيها الموجدون ، ما الكنوز والجواهر إلا أشياء أرادها تقديركم جواهر وكنوزاً ، فما القيمة إلا اعتبار ، ولولا التقدير لما كان الوجود إلا قشوراً لا نواة فيها ، اسمعوا أيها الموجدون ؛ إن قيمة الأشياء تتغير تبعاً لتحول اعتبار الموجِد ، ولابد لهذا الموجِد من أن يهدم فى كل حين » [1].

وهكذا على المبدع أن يستعمل معول الهدم دائماً ولكنه يضع البديل . « إذ يؤكد نيتشه على أن المعرفة نفسها تعمل كوسيلة للقوة ، وبالتالى فإنها تزداد مع كل زيادة للقوة ، إن الرغبة فى المعرفة تعتمد على إرادة القوة(أى على نوع من دوافع الكائن للسيطرة على مجال معين من الحقيقة ووضعه فى خدمته ، إن هدف المعرفة ليس هو المعرفة لذاتها ، بمعنى إدراك الحقيقة المطلقة ، وإنما هدفها السيطرة ، فالمعرفة وسيلة لتلبية احتياجاتنا العملية » [2].

الهدم والبناء :

يؤكد نيتشه ضرورة الهدم الأبدى من أجل الإبداع والارتقاء لأن كل توكيد يستدعى معه تحللاً هائلاً وفناءً. والألم وأعراض الانحطاط من مستلزمات عصور التقدم الهائل ، وكل حركة خصبة وقوية من حركات الإنسانية ستصاحبها حركة إنكارية ، وإن ظهور التشاؤم فى العالم يمثل الروح الإنكارية . وهو دليل على نمو جوهرى حاسم ، وهو العلامة على الإنتقال إلى أطوار جديدة فى الوجود ، وهو نتيجة من نتائج نمو الحياة » [3].

فالتشاؤم يعنى رفض ما هو سائد والتمهيد لهدمه ووضع برنامج جديد لمرحلة أعلى منه ،على

---

(١) نيتشه : هكذا تكلم زرادشت ، ص ٧٨ ، (Zarathustra, P. 74).

(٢) Fredric copleston, S.J.A. history of philosophy, vol. 2. ibid, P. 182 - 183

(٣) عبد الرحمن بدوى ، نيتشه ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٣٩ ، ص ١٥٩ – ٦٠

أنقاضه . غير أن نيتشه عدو الروح التشاؤمية التي لاحظها عند شوبنهور ، فهو يرى في التشاؤم مرحلة استياء لوضع فقد مبررات وجوده ، أما أن نظل متشائمون من الحياة بشكل مطلق فهذا ما يرفضه نيتشه ، إنه يرفض الخضوع والتسليم لما هو قائم ، ويدعو إلى الثورة المتجددة عليه ، إذ يرى «أن جيلنا إذا نمت فيه الروح الراضية القانعة ، كان هذا منه علامة الوهن والضعف والانحطاط ، وتنشأ هذه النزوح من جيل تعب من الحياة وتصدع من الألم ، »يخلد إلى الراحة المتمثلة في العدم »[1].

أما نيتشه فمحب للحياة ، ففي مراحل الانحطاط ليس هناك من بديل سوى ظهور الفرد المتمرد المخاطر والهدام لكل ما هو سائد من وعي زائف ، وليس للشعوب الضعيفة غير فلسفة فردية تمجد الذات وتبرز إمكاناتها وعوامل انحطاطها . تقدم لها الفؤوس للهدم وتمدها بأدوات البناء الجديد ، هذا ما تحققه فلسفة نيتشه ، فقد كان خير مثال للهدم ، لكنه كان يقدم البدائل دائماً .

لقد كان نيتشه سريع التحول في أفكاره ومعتقداته ، **هكذا يريدنا أيضاً** ؛ لأن لحياة لا تحتمل الثبات بل التمرد المستمر . إذ ما أن نمسك لديه فكرة بعد تأكيدها ، حتى نجده قد انقلب عليها وهدمها . فهو القائل « مهما يكن الشئ الذى أخلقه عظيماً ،مهما بلغ حبي له فلا ألبث أن أنقلب عليه وأن أصير خصماً لحبي » ، وربما كان أصدق وأروع ما وصف به نفسه قوله : « بلى أني أعلم من أين جئت ، إني كاللهب لا يشبعه شئ وإني أتضرم لأحرق نفسي ، وكل شئ أمسه يصبح نوراً ، وكل ما أهمله يصير فحماً . يقينا إني أنا النار »[2].

يعد الموروث القديم عقبة تجاه انبثاق الجديد ، ولذا لابد من تجاوزه ؛ لكونه يشكل خطراً على الفرد المبدع ، ويعمل على تجميد روح الحضارة ، يقول نيتشه بهذا الخصوص « وهل من تنين أشد خطراً على أبناء الحياة من تنين الوصايا والكلمات الوهمية وقد كمن فيها المقدور طويلاً حتى حان وقت انتباه التنين وها هو يهب مفترساً جميع من بنوا مساكنهم على ظهره »[3].

ولهذا فإن نيتشه يدعو إلى الانقضاض على ما هو قائم « ما أتى زرادشت إلا ليشعركم بأنكم تعبتم من تكرار الأقوال القديمة ، لتكن ذاتكم متجلية في عملكم كما تتجلى الأم في

(١) هنرى ليشتانبرجر ، نيتشه ، ترجمة خليل الهنداوى ، دار بيروت للطباعة والنشر ، ص ٤٩

(٢) بولس سلامة ، الصراع في الوجود ، مرجع سابق ، ص ٢١١

(٣) نيتشه ، هكذا تكلم زرادشت ، مرجع سابق ، ص ١١٠

طفلها » [1]. علينا أن نبدع قيم الحياة من ذواتنا كما تنجب الأم طفلها من أحشائها .

وبعد أن تابعنا الأخلاق الفردية لدى نيتشه وجدنا أنها تتسم بسمات محددة هي :

١- ضرورة هدم القيم القديمة لتأسيس قيم جديدة على أنقاضها .

٢- ويؤكد أن الإنسان هو خالق القيم ، فهي قيم فردية .

٣- ويؤكد أن الحقيقة نسبية وذاتية .

لذا نلاحظ « أن فلسفة نيتشه تنقسم إلى قسمين : الناحية السلبية ، وهي تنطوي على نقد الإنساني الحالي ، ونقد إيمانه وغريزته ، والناحية الإيجابية ، ويبحث فيها عن السوبر مان وعودته الخالدة ، وبهذا تبدو أفكار نيتشه مرصوفة ضمن نظام مذهبي لم نعرف به من قبل » [2]. ففي القسم السلبي يوجه نقداً عنيفاً للقيم الأخلاقية ولثقافة القرن التاسع عشر ، أو حضارته ، وهو يلخص في كلمة ، « العدمية الأوربية » ؛ إذ لاحظ أنه قد نشأت ثقافتان كبيرتان ، إحداهما ثقافة المنحطين المستضعفين ، والأخرى ثقافة الأقوياء والسادة ، وهذه القيم السائدة ترجع إلى ثقافة المنحطين وتعود بأصلها إلى الشعب اليهودي ، الذي هو شعب عبيد . فيجب تحطيم جدول القيم هذا ، إذ إنه لا يلائم سوى المساكين . والقسم الأيجابي من فلسفته يبين فيه ثقافة الأقوياء ، أي مجموعة من المعتقدات والأخلاق التي يسمو بها الإنسان القوى ، والمبدأ المهيمن في هذه المعتقدات هو توكيد القوة . فإرادة القوة هي الاسم الحقيقي لإرادة الحياة ، وكل إرادة لا تزدهر إلا بإخضاع ما حولها ، وهي إرادة فردية ، فالإرادة القوية تعمل على تطوير الأنواع الراقية في الجنس البشري » [3].

ثانياً - الفرد والجمهور :

هل يتيح الجمهور للفرد إمكانية تحقيق ذاته وتفرده وتميزه أم أن الجمهور يعد وسطا مدمراً للتميز ؟

---

(١) نيتشه ، هكذا تكلم زرادشت ، مرجع سابق ، ص ١٥٥ (Zarathutra, p. 103)

(٢) هنري ليتشانبرجر : نيتشه ، مرجع سابق ، ص ٦١

(٣) William Kelley wright, a history of modern philosophy new York the macmillan company. 1946. P. 394 - 395

ناقشنا هذه الفكرة لدى كيركجارد ، ولاحظنا أنه يرى أن الجمهور يعد وسطاً مدمراً للفرد وحريته . وسنحاول فى هذا المبحث التعرف على تصور نيتشه الممثل الأكبر للفردانية الحديثة والمعاصرة — حول علاقة الفرد بالجمهور . إذ تتضح لنا فى هذا المبحث المعالم الأساسية لفلسفة نيتشه الفردانية ، فالعلاقة بين الفرد والجمهور ووصفها وتحليلها تعد أهم مدخل لفهم النزعة الفردانية لدى أى فيلسوف ؛ فما يميز المفكر الفردى عن الجماعى هو تأكيده لأهمية الفرد ووعيه وإرادته القوية ، التى تمثل إرادة الحياة ، فى مقابل اللاوعى الذى تتسم به الجماعة ، إذ تختفى الإرادة الفردية وسط الجمهور وتحل محلها الإرادة العامة ، وهى إرادة غير واقعية ومجردة ، اخترعها أنصار النزعة الجماعية مثل روسو وهيجل ودور كايم وغيرهم كما سنرى ذلك فى الباب الثالث من هذه الأطروحة .

فى الوقت الذى دعا أنصار الروح الشعبية والإرادة العامة إلى خضوع الفرد للجمهور والمجتمع والجماعة ، ولكل أشكال السلطات ، فإن نيتشه يرى فى خضوع الفرد للجمهور وحياته وسط الحشد أكبر خطر يهدد الفرد وحريته ؛ إذ ينفر نيتشه من الجمهور نفوراً شديداً ، ويرى أن الحياة مع الجمهور تعنى الحياة فى ظل العبودية ، وهو يدعو إلى ظهور الإنسان المتميز الذى يتحرر من كل أشكال العبودية ، وأهمها عبودية الجمهور ، فالجمهور لا يفضل الخروج على المألوف ويدعو الفرد للحفاظ على ما هو سائد ، أما نيتشه فيدعو للتمرد والثورة على القديم وعلى الجمهور الذى يعد شكلاً من أشكال العبودية إذ يرى أن « الرجل الممتاز لابد من أن يسد أذنيه عن سماع صوت القطيع ، فإنه يعلم فى قرارة نفسه أن صوته نداء العبودية يستصرخه أن يبقى ، وصوت الوحدة نداء الحرية يستصرخه لأن ينطلق . فما خلق الرجل الممتاز لكى يسير وراء القطيع ، بل خلق لكى يكون ثورة على القطيع » [1]. فإذا أردنا التغيير والتقدم فلابد أن نبدأ بالثورة على الوعى السائد ، المتحجر والمترسب فى نفسية الجماهير وعقليتها والذى توارثته منذ آلاف السنين ، هكذا عمل الأنبياء والثوار، فالجديد لا يأتى إلا بالخروج على القديم وتحطيمه .

تعنى الفردية البدايات الجديدة ، بينما يتضمن المجتمع الاستمرار والتكرار والمحافظة ، ثم إن الفردية تتضمن المخاطرة والبدء من جديد ، أما المجتمع فإنه يعيش على النظام والمحافظة على القديم،

---

(١) زكريا إبراهيم ، مشكلات فلسفية ، مشكلة الإنسان ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ص ١٦٤

ولذا يدعو نيتشه - انطلاقا من نزعته الفردانية إلى ضرورة التمهيد لظهور الإنسان الأعلى وليس الأضعف ، ولهذا فإنه يحذر من سيادة الأغلبية ، لأنها ليست مقياساً للأفضل ، فالأغلبية قوى محافظة ، أما الفرد فهو المبدع ، والأغلبية تكره الجديد وتحارب المبدعين لكونهم تمردوا على ما هو سائد أما نيتشه فيرى أن المبدع الحق هو « من يحطم الألواح التى حفر عليها الناس سننهم ، ذلك هو الهدام ؛ ذلك هو المجرم غير أنه هو المبدع » [١].

فالمجتمع يحتاج للاستثنائيين من الناس لكى يتقدم « والمجتمع يحتاج كشرط لرخائه عدداً معيناً من الأفراد الذين لا يتوافقون تماماً مع النوع العام . فالانتقال من الهمجية إلى الحضارة قام به نفر من الأفراد المتميزين » [٢].

لقد رأى نيتشه أن هناك أخطاراً تهدد الحضارة البشرية الراهنة ، وأهم هذه الأخطار هى : «الآلة ؛ لأنها لا تحرك قوانا الفكرية ولا تؤدى إلى إصلاح حال الإنسان ، وتفقد الإنسان استقلاله الذاتى فتجعل منه آلة مثلها . وثانى هذه العوامل هو سيطرة الدهماء ونفوذهم المتزايد ، فالروح الشعبية التى أضحت تخضع كل شئ لمعاييرها ، وتريد أن تنزل بكل الناس العظماء الممتازين إلى مستواها ، هى موضع الخطر الأكبر فى هذا العصر ؛ إذ تتسم بروح السطحية فى التفكير وعدم المبالاة بالأسس الروحية والقيم العليا للحضارة وسوء استعمال ما انتهى إليه العلم من نتائج » [٣].

ويرى نيتشه أن سيادة الجمهور تؤدى إلى تدمير الروح الفردية ، فالشعب ، أو الجمهور ، أو المجموع ؛ هذه الروح الشعبية لا تعرف إلا الاعتدال والتواضع وتنفخ فى حاجاتها الوضيعة ، لتجعل منها قيماً سامية كونية ، ومن هنا تنحط الحياة كلها والوجود بأسره ؛ لأنه بمقدار ما يسود الجمهور فإنه يسيطر على الممتازين الأفذاذ إلى درجة أن يفقد هؤلاء إيمانهم بأنفسهم » [٤]. ولذا يصرخ نيتشه قائلاً : « يبدو لى أن الجماهير لا تستحق الانتباه إليها إلا من ثلاث وجهات نظر ... كنسخة شائعة عن الرجال العظام ، وكمقاومة يصطدم بها العظام ... وكأداة للعظام ، أما دون ذلك

---

(١) نيتشه ، هكذا تكلم زرادشت ، ص ٤٠ ، (Zarathustra. P. 37) .

(٢) راسل ، برتراند : السلطة والفرد ، ترجمة لطيفة عاشور ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٤ ، سلسلة الألف كتاب ، الثانى ، ص ٤٥

(٣) عبد الرحمن بدوى ، نيتشه ، مرجع سابق ، ص ١٥٣ - ١٥٤

(٤) المرجع السابق نفسه ، ص ١٥٤ - ١٥٥

فليأخذها الشيطان والإحصاء »[١]. فلدى الجمهور ميل لإعاقة نمو الأفراد الأكثر تفرداً وإبداعاً ، يقول راسل : « وهناك دائماً ، في المجتمع فائق التنظيم ، ميل لإعاقة أنشطة مثل هؤلاء الأفراد بإفراط »[٢]. ولذا فإن على المجتمع أن يراعي هؤلاء الأفراد لأن تفوقهم يعد مقدمة أساسية لتفوق المجتمع بأسره . ثم إن هجوم نيتشه على الجمهور مبالغ فيه ولكنه عمل ذلك لما يلاحظ على الجمهور من سلبية وعدم مسئولية .

وهذا ما يؤكده نديم البيطار إذ يقول : « إن جمهرة من الناس وأكثريتهم في كل مجتمع من المجتمعات لهي كائنات جامدة كالدمى وغير خلاقة ، تكتفي باتباع العادات الجارية والتقاليد السائدة ، فهي ذات نفسية تقليدية ، تجاري ما تجده وما يتوفر لها من نظم ، أما الخلق والإبداع فهما دائماً من عمل فئات وأقليات ضئيلة ، تجابه أزمات التاريخ ، وتقود المجتمعات في أحوج أزماتها »[٣].

وهنا نلاحظ واحداً من رواد فكرة القومية العربية ، يؤكد أهمية الأفراد المبدعين في قيادة الجماهير للنصر والتقدم ، إذ يؤكد ذلك بقوله : « إن كل مرحلة انتقالية تولد عدداً محدداً من الأنفس الكبيرة الخلاقة تستطيع أن تمنح ولائها الكلي لإمكانات التحول والتجديد ، فتجند قواها الفكرية والوجدانية ، وتضعها في خدمة الإمكانات والبذور ، ترعى نموها بالدمع والدم »[٤]. وهنا نلاحظ التقاء الفكر الثوري القومي العربي بفكر نيتشه . حيث يؤكد أن الثورة والتجديد والحضارة لا تقوم إلا على سواعد الأفراد المجددين ، وهذه حقيقة لا يمكن إنكارها .

ويرى نيتشه أن الجماعات لم تتكون إلا في مراحل الضعف ، لأن الضعفاء حينما يشعرون بالخطر والوهن يحتمون تحت مظلة الجماعة ، أما الأقوياء فلا يحتاجون لتلك الحماية ، بل إن الجماعة تبحث عن الفرد القوي ليحرسها ،وينظم شئونها .

الوعي الفردي والوعي الجماعي :

ويعارض نيتشه – انطلاقا من نزعته الفردانية – الفرد بالعامة ، إذ يرى أن الفرد واعٍ بذاته ، أما الجمهور فليس لديه سوى التكرار والمحاكاة كما أكد ذلك جابريل تارد .

---

(١) سيمون دى بوفوار ، واقع الفكر اليميني ، ترجمة جورج طرابيشي ، منشورات دار الطليعة ، بيروت ، ط١ ، ١٩٦٣ ، ص ٤٥

(٢) راسل ، السلطة والفرد ، مرجع سابق ، ص ٤٥

(٣) نديم البيطار : الأيديولوجية الثورية ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٨٢ ، ص ٢٦

(٤) نفسه ، ص ٩٢

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يقول نيتشه : « ما لى وللساحة العمومية ولعامة الناس ولضجيجهم وآذانهم الطويلة » أيها الرجال الراقوان تعلموا منى قولى : « لا يعتقد أحد فى الساحة العمومية بالإنسان الراقى »وإذا شئتم أن تتكلموا على هذه الساحة كما تودون فإن العامة تتغامز قائلة « إننا جميعا متساوون » [1]. ويشتد نفور العامة من الإنسان المتفوق ؛ لأنه ليس على شاكلتها . إنه ملح الأرض ، أما تربتها فقد لا تتقبل هذا الملح ، وهذا النبت . ولذا يدعو نيتشه إلى ترك العامة قائلاً : «فاعرضوا عن العامة – أيها الرجال الراقون – وابتعدوا عن ساحتها ، لأنها تلغى وجودكم وتميزكم بالقول بالمساواة » [2].

قلنا إن من سمات العامة الحفاظ على الأفكار التى عفا عليها الزمن ؛ لأنها غير قادرة على الإبداع ، فتلجأ إلى استهلاك ما أنتجه الأسلاف ، أما المبدع فهو الفرد . فالجمهور يدعو دوما للصبر والثبات ، والاستسلام للقضاء والقدر . إن هذا الوعى هو ما يسود هذا العصر وهذا ما يرهق نيتشه وروحه الثورية ، وما يرهقنا أيضاً : «إن صغار القوم هم من يسود هذا الزمن ، وهم الداعون إلى التجلد والصبر والتواضع والثبات وما هنالك من حقيرات الفضائل » [3]. ولهذا فإن نيتشه لا يدعو إلى المضى على دربهم ، بل إلى التمرد والخروج عليهم ، وعلى هذا الوعى الزائف . إذ يقول : « إلى الأمام أيها الراقون ، لقد آن لطود المستقبل الإنسانى أن يلد ، اعتلوا فوق هؤلاء الناس – يا أخوتى – فإنهم ألد أعداء الإنسان المتفوق ، اعتلوا – أيها الرفاق فوق صغار الفضائل » [4]. وهكذا يدعو، نيتشه إلى تجاوز الواقع المتخلف ، وخلق قيم جديدة .

تتميز العامة أو ما يسمى بالرأى العام بالتقلب فى الآراء وهذه حقيقة ، فالرأى العام يتغير بتغير الحكام والسياسات والأيديولوجيات السائدة ، بل إن الإعلام الرسمى يغير أفكار العامة كل يوم، كيفما يشاء ، ولذا ينبغى ألا نبحث عن الحقيقة لدى الرأى العام ، وهذا ما أكده كيركجادر كما مر بنا ، وما يؤكده نيتشه أيضا . إذ يقول : « أفليست العامة Populaceمن يســـود هذا الزمان ومع ذلك فإنها لا تميز بـــين العظيـــم والحقير ، والطريق السوى والمسلك الملتوى ، فالعامة متقلبة » [5].

---

(١) نيتشه ، هكذا تكلم زرادشت ، ص ٢٨٧ – ٢٨٨ ، (Zarathustra, P. 285)

(٢) المصدر السابق نفسه ، ص ٢٨٨ ، (ibid, P. 286)

(٣) المصدر السابق نفسه ، ص ٢٨٩ ، (ibid, P. 286)

(٤) المصدر السابق نفسه ، ص ٢٨٨ – ٢٨٩ ، (ibid, P. 286 - 289)

(٥) المصدر السابق نفسه ، ص ٢٩٢ ، (Ibid, P. 289)

لذا فعلينا أن نثق بالأفراد ولا نعمل عقداً مع الجماعة أو الشعوب ؛ لأنها سرعان ما تنقلب فجأة ، فالعامة لا تفكر عقلياً ، بل تعتمد على الإشاعة والأسطورة ومن يمتلك وسيلة إقناع جيدة يمكنه أن يتحكم بالجماهير . « إن الإقناع لا يقوم في الساحة العامة على المعقول ، بل على الحركات ، والنبرات ، ولا شئ يلقى بالنفور في روع العامة كالبرهان . وإذا انتصرت الحقيقة مرة هناك فتساءلوا بكل ارتياب عن الضلال الذى دافع عنها فأولاها انتصارها » [١]. ويرى نيتشه أنه فى عصر الجماهير تختفى عظمة الرجال » [٢]. ووسط الجمهور تذوب الفردية ، ولكننا نجد فى هذا مبالغة ؛ إذ يمكن للفرد المتميز أن يظهر ويبرز وسط الجماهير ، حين يدرك نفسيتها ، فيكون هو القائد والموجه لها.

غير أن نيتشه يحذر من السير مع الجمهور ، ويحذر من الاندماج مع الإنسان العادى ، أما الإنسان المتميز فبإمكانه معرفة الحقيقة وحده . « فالرجل العادى الذى يحمل عليه نيتشه ، إنما هو ذلك الإنسان الاجتماعى الذى ينساق وراء القطيع » [٣]. إن التأكيد على الخضوع للمجتمع وإلغاء الفردية إنما يؤدى إلى تدمير الروح الإنسانية ؛ لأن تلك الدعوة تشعر الإنسان بعدم قدرته على فعل شئ ، بدون الآخرين ، إن تلك النزعة الجماعية تفقد الإنسان الاحساس بالمسئولية ، ولذا كانت نزعة نيتشه الفردانية ، محاولة لإعادة الاعتبار للفرد ، لتأكيد ذاته ، لأننا إذا « أشعنا فى الذات روح الضعف والانحلال ، وإذا عملنا على تحطيم (الشخصية الفردية) . فقد قضينا فى الآن نفسه على (المجتمع ذاته) » [٤].

ثالثاً : الفرد والعزلة

هل يحقق الفرد ذاته بالتوحد مع الآخرين أم بالانفصال والتمرد عنهم ؟ يتضح مما سبق أن نيتشه يرى أن الجمهور يشكل أكبر خطر يهدد الفرد وحريته وإبداعه ، لأن الجمهور يرغب فى إنزال الأفضل إلى مستوى تفكيره بالقول : « نحن متساوون » أما نيتشه فيرى أن على المبدع أن يرفع وعى الناس إلى مستواه لا أن ينزل إلى مستواهم، لأن مهمته الأخذ بيدهم إلى الارتقاء .

---

(١) نيتشه : زرادشت ، المصدر السابق ، ص ٢٩٢ .(Zarathustra: P. 289)

(٢) Nietzsche. F. The will to power. Ibid.p 385.

(٣) زكريا إبراهيم مشكلة الإنسان مرجع سابق ، ص ١٦٤

(٤) المرجع السابق نفسه ، ص ١٦٤.

ولذا فإن نيتشه يحذر من سيادة الروح الشعبية لأنها تفسد الأنفس الكبيرة ، ويدعو الأفراد المتميزين إلى العزلة عن الساحة العمومية ، ولكنها عزلة مؤقتة بحيث يعود الفرد متسلحاً بالعلم والمعرفة ، معرفة نفسية الجمهور ، وظروفه المحيطة ، لكى يتمكن بعد ذلك من قيادة الناس إلى الأفضل .

يقول نيتشه : « سارع إلى عزلتك يا صديقى ، على أطراف العزلة تبدأ حدود الميادين » [١] ، فالعزلة مرحلة ضرورية لتركيز قوى الذات وتجميعها ، وللحفاظ على الوعى الفردى ، لأن بقاء الفرد بصورة مستمرة مع الصخب يشتت وعيه ، ويجعله يفكر تفكيراً آلياً . يقول نيتشه : « إن الأحداث العظيمة لا تنشأ إلا بعيداً عن ميدان الجماهير ، فإن أولئك الذين ابتدعوا القيم الجديدة قد انتبذوا لأنفسهم دائماً مكاناً قصياً ، فعاشوا بمعزل عن العامة . إذن فليهرع الرجل الممتاز إلى الوحدة ولينفرد بنفسه » [٢].

فالذات لا تحقق وجودها وكمالها ، إلا بالاعتماد على قواها وطاقاتها وليس بالاعتماد على العون من الآخرين . إلا أن ذلك لا يعنى أن يعيش الإنسان بعيداً عن المجتمع الذى ينتمى إليه ، ولا تفهم العزلة إلا بوصفها وسيلة للحياة مع الآخرين بصورة أفضل . « فالدرجة العليا للسعادة هى تلك التى تملأ فيها الذات نفسها بكل ما فى وسعها تحقيقه من إمكانيات ، دون أن تكون قائمة على الغير ، مستمدة لشئ منه ، فهناك نوع من العزلة ، ولكنها ليست عزلة التنسك ، والفراغ ، إنما هى عزلة الذات المالكة لنفسها ، هى عزلة مليئة بالأفعال ، ثرة بالواقع » [٣]. فهذه عزلة مؤقتة هدف الفرد فيها تجميع قواه ومعرفة ما يدور حوله ، إنها إعادة تقييم بغية العودة للفعل ، والمخاطرة . فلو أن نيتشه كان يدعو إلى عزلة مطلقة لما دعا الفرد إلى هدم القيم السائدة ، ولما دعاه للمخاطرة، فالتمرد أو العزلة هى وسيلة لهذا المبدع ، لتحقيق ذاته ومعرفتها وتمييزها عن غيرها من الذوات .

وعندما تحقق الذات الفردية كمالها تعود لتفيض على الآخرين بالأفعال وتثرى وجودهم ، فهى عزلة فاعلة إيجابية وليست سلبية « إن الرجل الممتاز – فيما يرى نيتشه – إنما هو ذلك المتوحد الذى يعتزل الناس ؛ لكى يعيش بعيداً عن المجتمع منطوياً على نفسه مؤمناً بذاته ، وأما

---

(١) نيتشه هكذا تكلم زرادشت ، ص ٧١ ، (Zarathustra, P.289)

(٢) زكريا إبراهيم ، مشكلة الإنسان ، ص ١٦٤

(٣) عبد الرحمن بدوى ، الزمان الوجودى ، ص ١٤٤

الرجل الضعيف فهو الذى يشعر بحاجته إلى الاجتماع بالناس ، والانضمام إلى القطيع ، والإيمان بمعايير السواد الأعظم . وعلى حين ينزع الضعفاء نحو الاتحاد والتجمع ، نرى الأقوياء دائماً ينزعون نحو الانفصال والتفرد . والرجل الممتاز فى نظر - زرادشت - إنما هو ذلك المخلوق الفريد الذى ينفرد من الجماعة ويأنف من الناس ويحلق بجناحيه فوق السحاب ، فترمقه أعين الحاسدين ، وإذن فليس بدعاً أن يثور الناس على الرجل الممتاز ما دام من دأب العامة دائماً أن تتمرد على كل إنسان لا يلتصق بها » [١].

ولذا فلا « غرابة فى أن المجددين فى العقيدة كانوا ممقوتين فى عصرهم » [٢]. لأن الجمهور محافظ بطبعه يكره الجديد ولا يتقبله إلا بعد فترة طويلة .

ولذا فإن نيتشه يؤكد ضرورة العزلة للحفاظ على الذات بقوله : « سارع إلى عزلتك - يا صديقى - لقد طالت إقامتك قرب العامة ، لا تقف حيث يصيبك انتقامهم الدساس ، لا ترفع يديك عليهم فإن عددهم لا يحصى ، إنهم لصغار ولكنهم كثرة » [٣].ويدعو نيتشه إلى العزلة عن الآخرين لكونهم يشتتون قوى الفرد وطاقاته ، ويسخرون من أفعاله وأفكاره ويجعلونه فرداً لا مبالياً وغير مسئول عن أفعاله ، فهو آلة تسيرها الروح الشعبية ، وهم أغلبية ما يميزهم هو الضجيج وليس الوعى ، إنهم يمثلون الكم ولذا فإنهم ينفرون من الكيف الذى هو الفرد .

وهذه التجمعات تعد سمة لسكان المدن ، ويرى نيتشه أن سلوكهم يعد سلوكاً آلياً وشهوانياً فى معظمه « أحب الغاب ، فما تسهل حياة المدن علىّ ، وقد كثر فيها عبيد الشهوات الثائرات » [٤]. لقد طال اغتراب نيتشه وسط الناس وشدة الشوق والحنين إلى العزلة ، التى يجد المرء فيها ذاته متمركزة متوحدة **« أنت وطنى أيتها العزلة ، لقد طال اغترابى فى بلاد المتوحشين ، فها أنذا أعود إليك أيها الوطن ، وعيناى تذرفان الدموع »** [٥].

---

(١) زكريا إبراهيم ، مشكلة الإنسان ، ص ١٦٥

(٢) راسل ، السلطة والفرد ، مرجع سابق ص ٤٨

(٣) نيتشه ، زرادشت ، ص ٧٢ (Zarathustra. P. 67 - 68)

(٤) المصدر السابق نفسه ، ص ٧٣ (Zarathustra. P. 69)

(٥) المصدر السابق نفسه ، ص ١٩١ (Zarathustra. P. 190)

فالإنسان وتر مشدود بين الغربة وسط الجمهور ، والغربة بعيداً عن الآخرين . ولذا يعيش الإنسان حياة التمزق والتوتر النفسى خوفاً على ضياع ذاته وحريته ووجوده .

فالعزلة إنصات للنفس ولنبض الحياة وإصغاء للعقل والطبيعة وسمو بالعاطفة ، ونمو للإرادة ، أما الحياة الآلية وسط الناس فتعنى الضياع لكل هذه الفضائل ، ففيهم الكلام الكثير ، ومع ذلك لا أحد يسمع ، كم من مرة نلاحظ أن الزعيم حينما يخطب وسط الجماهير نجدهم يصفقون مرددين الهتافات بحياة الزعيم دون أن يسمعوا منه كلمة واحدة ، هذا ما يحدث فى كل التجمعات الجماهيرية . وهكذا يرى نيتشه حاجة الفرد إلى العزلة ، فالقرارات المصيرية تتم فى أماكن بعيدة عن ضجيج الجمهور . « يا للعزلة السعيدة أتمتع بها ، أما هناك فالكل يتكلم ، وليس من أحد يفهم ما يقال ، وهنالك كل يتكلم ولم يبق من مستور لم يهتك » (١).

الذات والكثافة :

يشبه نيتشه المجتمع بالروح الثقيل ، أما الفرد فأشبه بالطير فى خفته ، فالفرد سريع التحول والفهم والحركة والتمرد ، أما المجتمع فبطئ التفكير وتقليدى ، « كفانى أن أعادى كل روح ثقيل لأكن شبيهاً بالطيور ، فأنا العدو الألد لروح الكثافة » (٢). إن حب الذات بداية لرقى الإنسان ، وبداية التفرد ، أما الأخلاق الجماعية فتذم كل حب للذات ، وتسميها أنانية ، يقول نيتشه : « من يرد أن يشعر نفسه بخفة الطير فعليه أن يتوسل بالأنانية للانعتاق من كثافته . ليحب الإنسان نفسه . تعلموا الأنانية السليمة ؛ لتتمكنوا من احتمال ذاتكم فلا تضللكم أنانيتكم ، هذا هو تعليمى» (٣).

وهنا تتضح الفردية بأجلى صورها لدى نيتشه ، ولكنه يؤكد أن هذه الفردية ليست أنانية المرضى ، بل هى أنانية إيجابية ، تفيض على الآخرين بالحب والمعرفة ، عندما تكتمل مكونات هذه الذات لتصبح قادرة على العطاء . أما أن تلغى الذات منذ بداية تكوينها باسم الغيرية والأثرة فإنها سوف تختفى لأنها تتلقى وجودها من غيرها ، فكلما انغمس الفرد فى الجماعة لا يستطيع أن يمتلك وعيه وإحساسه الذاتى ؛ لأنه مكبل بكم هائل من اللوائح .

---

(١) نيتشه ، زرادشت ، ص ١٩٢ (Zarathustra. P. 192)

(٢) المصدر السابق نفسه ، ص ١٩٩ (Zarathustra. P. 199)

(٣) المصدر السابق نفسه ، ص ٢٠٠ (Zarathustra, P. 199)

جدل التمركز والعودة - الانفصال والاتصال:

إن العزلة التى نادى بها نيتشه ، مجرد منهج مؤقت لتجميع طاقات الفرد ، ثم العودة إلى الآخرين ، ليمنحهم العلم والمعرفة ، ويرعاهم بحبه وحكمته وقيادته لهم . هكذا فعل معظم الأنبياء والمفكرين ، اعتزلوا الناس ثم عادوا إليهم بالخلاص مما هم فيه ، ثم إن نيتشه لا يكره الجمهور بشكل مطلق ، ولكنه يكره الذوبان المطلق فيه ، فها هو يقول حينما ينوى إلغاء عزلته والعودة إلى الناس : « إن فى وسعى الآن أن أنحدر إلى مقر صحبى وإلى مقر أعدائى ، لقد آن لحبى أن يتدفق كالنهر يندفع من الأعالى إلى الأعماق ، ويتجه من المشرق إلى المغرب . إن نفسى تندفع من الجبال تصخب فوقها عواصف الآلام ، لقد أرهقتني العزلة ، فما أطيق السكوت بعد » [(١)].

ونحن نلاحظ هنا علاقة جدلية بين الصعود والهبوط ، فهناك تكرار للعزلة ، والعودة للوجود مع الآخرين ، وهناك حركة دائرية يبدأها الفرد بأن يتمركز حول ذاته أولاً ،ينعزل عن الناس بعد أن يأس العيش معهم ، وحين أدرك اضمحلال شخصيته ومسئوليته وسط الجمهور ، حينها يبتعد عنه إلى مكان بعيد ، يتجه إلى الأعلى يغوص فى أعماق ذاته ، يتأملها ويتأمل الآخرين والعالم ، إنها فترة تقييم للذات وإعداد لها ، ويعود الفرد بعدها كالعاصفة .

فالعزلة ضرورة لأحداث القطيعة مع الماضى ، وما تحجر وترسب فى نفوسنا ، وما تلقيناه عبر التكرار والمحاكاة دون إمعان النظر فيما نقوله عن الآخرين . والعزلة محاولة لتصفية الوعى من رواسب الحاضر والماضى ، ومحاولة لامتلاك وعى جديد وطاقة جديدة . إن العزلة ضرورية للإنسان المتمرد الثائر ، لأنها تعنى رفض كل ما هو سائد من وعى متخلف ، إنها محاولة لوضع برنامج جديد لحياة جديدة . اصنع لنفسك قيماً وتجاوز الآخرين .

إذا أردت التفرد والإبداع عليك بالعزلة، ولكن هذا لا يعنى العزلة المطلقة ، ولا يعنى أن تصب عليهم جام حقدك ، بل عليك أن تشع عليهم بضيائك، « لقد تفوقت عليهم ، فكلما اعتليت فوقهم ازددت صغاراً فى عيون الحاسدين ، وما كره الناس أحداً كرههم للمحلق فوق السحاب ، إن الناس يرشقون المتفرد بالمظالم والمثالب ، ولكن إذا أردت أن تصبح كوكباً فعليك أن ترسل أنوارك حتى إلى الراشقين » [(٢)]. وفى هذا النص تأكيد على أن العزلة ليست مطلقة ، ولكن ظروف التفرد تتطلب الارتفاع بالذات عن صغائر الأمور ، فالمتفرد كالشمس التى ترسل أشعتها

---

(١) نيتشه ، هكذا تكلم زرادشت ، ص ١٠٢ (Zarathustra. P. 199)

(٢) المصدر نفسه ، ص ٨٣ (Zarathustra, P. 78)

إلينا، إنها تفقد طاقتها كل يوم لتضيء لنا ، هكذا حال المبدعين والعظماء ، عطاء دائم وتحقيق للذات فى الوقت نفسه ، ولكن نيتشه يحذر دائماً من حقد العامة على الإنسان المبدع ؛ لأنه اختلف عنهم وتميز عنهم « واحترس بخاصة من أهل الصلاح والعدل ؛ لأنهم يتوقون إلى صلب من يوجد فضيلته لنفسه ، إنهم يكرهون المتفرد » [١].

إزاء هذا الصراع بين المبدع والمتفرد وعدالة من تجاوزهم يحثنا نيتشه على السير قدماً نحو التفرد والفردية، إذ يقول فى أبلغ صورة كلامية عن الفردية والعزلة: «توغل فى عزلتك - يا أخى - سر فلا رفيق لك إلا حبك وإبداعك ، إنك ستسير طويلا قبل أن تقفوا العدالة أثرك متثاقلة متعارجة » [٢]. فالفرد المتفرد أسرع خطاً من العدالة العرجاء التى تكبل المبدع بقوانين الماضى ، إنه ينطلق بقواه الذاتية ، أما هى فتنوء بحملها تراثاً لآلاف السنين ، إنها كالسلحفاة تحاول اللحاق بالمتفرد ، الذى يشبه الثعبان فى سرعته وحركته ، لأن السلحفاة تراكم ماضيها فتكون بطيئة الحركة ، أما الثعبان فإنه يتخلص من ماضيه باستمرار .

هكذا حال الجماهير التى تعيش على التقليد ، وحال المبدع الذى يتمرد باستمرار ، فالحياة إبداع وتجدد إذ لا مجال للمقارنة بين تطور وعى الفرد ووعى الجماعة ، إذ يمكن للفرد أن يخطو خطوات هامة فى حياته ، وأن يتقدم علمياً وفكرياً ، فى فترة وجيزة ، أما المجتمع فلا يتقدم إلا عبر فترات زمنية طويلة . ولهذا نجد أن الثورات لا تحدث إلا بعد مرور عقود طويلة عن المرحلة الثورية السابقة ، وهكذا فالفرد قادر على تغيير أفكاره وأهدافه وقيمه ، قادر على الإبداع ، أما المجتمع فيحتاج إلى ثورة تهز معتقداته من الجذور .

وهكذا حين يرى نيتشه أن الفرد هو القادر على التغيير يدعوه لتركيز قواه أولاً « إذهب إلى عزلتك فإنى أشيعك بدموعى يا أخى ، لأننى أحب من يتفانى ؛ ليوجد فى فنائه من يتفوق عليه » [٣]. الحياة تفوق وتجاوز مستمر . والإنسان العادى يعد مرحلة ينبغى تجاوزها إلى الإنسان الأعلى .

لم يطلب نيتشه من الإنسان أن يعيش فى الكهوف منعزلاً عن الناس ، بل دعاه لمعرفة ما يمتلك من قدرات وطاقات ولتجميع تلك القوى وإخراجها ، كما يدعو لإخراج الناس من

---

(١) نيتشه ، هكذا تكلم زرادشت ، ص ٨٣ (Zarathustra, P. 78)

(٢) المصدر السابق نفسه ، ص ٨٤ ، (Ibid, P. 79)

(٣)المصدر السابق نفسه ، ص ٨٤ (Ibid, P. 79)

الكهوف المظلمة ، فالعزلة فترة دراسة وتعمق وإنصات للذات ، ليأتى بعدها هذا الفرد بالجديد ، هكذا ينبغي فهم العزلة ، التمركزوالعودة،الانفصال والاتصال. (وهذا ما سوف نوضحه أكثر لدى الفلسفة الشخصانية فى الباب الثانى) .

كانت العزلة أو التمركز حول الذات وسيلة الأنبياء والزعماء السياسيين والثوار ، والمطلوب من الإنسان العربى ليس العزلة بل الانفتاح على الآخرين وتحقيق ذاته من خلالهم ولكن دون السير مع الروح العامة التقليدية .

إلا أننا نلاحظ أن المثقف والثائر فى وطننا العربى معزول بالقوة عزلاً مطلقاً من قبل السلطة والمؤسسات التابعة لها أو حتى من قبل المعارضة ، ومن قبل المجتمع أيضاً ، فالسلطة لا تريد هذا النوع من الرجال ، لأنه يفضح مساوئها ، إنه يدق ناقوس الخطر دوماً أما هى فتريد الاستقرار ، والثبات ، أما المجتمع فلا يهتم بالثقافة ويرى فى المبدع متمرد وخارج على العرف والقانون ، ثم إن الجمهور لا يهتم إلا بما يعود عليه بالنفع اليومى ، وهو يعيش على وعى زائف يتلقاه عبر وسائل الإعلام الرسمية التى توجهه لمصالحها فقط .

ولذا فإن من يمتلك إمكانية التغيير يواجه بحرب من الدولة والرأى العام معاً . وبهذا الخصوص يقول جون ستيورات ميل :«لا تكفى حماية الفرد من تصرفات الحكام ، بل يجب أيضا حمايته من الشعور العام السائد أو الرأى العام ، ومن ميل المجتمع إلى إكراه معارضيه فى الرأى على قبول معتقداته ، وإرغامهم على اتباع عاداته ، ومن ميل المجتمع إلى عرقلة نمو الشخصيات المستقلة، بل منع تكوينها كلما وجد إلى ذلك سبيلا ، فيجب حماية الأفراد من اعتداء الرأى العام كحمايتهم من الاستبداد السياسى »[1].

وهكذا نجد الفرد محاصراً من الدولة والمجتمع ، ولذا عليه أن يتحرر من كلتا السلطتين ليتمكن من التغيير ، وهنا يقول برتراند راسل مؤكداً ما ذهب إليه ميل : وكيركجادر ونيتشه : « إن الخوف من الرأى العام حجب كثيراً من الناس عن الإقدام على إنجاز أعمال حساسة وصالحة . ففى أوقات الأزمات والاضطراب كان للرأى العام تأثيره القوى ، ويتسم بالجنون – جنون العامة – فالفرد المبدع أو القائد يقف فى هلع أمام جمهور العامة الذين لا يرضيهم شئ »[2]. فهى دعوة لتحرير الفرد من القيود المفروضة عليه من كل المؤسسات الرسمية ، وهى دعوة لحرية كل أفراد الشعب ، فالفرد هو القوى الفاعلة للتقدم والارتقاء .

---

(١) ميل ، جون ستيورات : الحرية ، مرجع سابق ، ١٩٩٦، ص ١٠ – ١١ .

(٢) راسل برتراند : محاورات راسل ، ترجمة جلال العشرى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٩ ، ص ١٥٥ – ١٥٦

رابعاً : الارتقاء بين المساواة واللامساواة

هل يرتقى الجنس البشرى ويتقدم بالمساواة بين البشر وتكريسها ، أم بتعميق اللامساواة وتنميتها ؟

تمهيد :

تظهر النزعة الفردانية لدى نيتشه فى أجلى صورة لها فى تصوره عن (فكرة المساواة) إذ تعد هذه الفكرة من أهم الإشكاليات التى شغلت أذهان الفلاسفة والسياسيين إذ كانت من أهم مبادئ وشعارات معظم الثورات الاجتماعية فى التاريخ ، بل إنها تعد أهم مبدأ من مبادئ الثورة الفرنسية ، والثورات اللاحقة وصولاً إلى الثورات الاشتراكية فى القرن العشرين ، فقد نادت تلك الثورات بالمساواة بين الناس ، حيث كان يسود التمييز العنصرى والعرقى مع وجود طبقات تملك الثروة والحكم وأخرى لا تملك إلا سواعدها ، ومع هذا فإنها مجرده من الحكم والملكية ، وكانت معظم الجماعات البشرية تعيش حالة من العبودية لدرجة إهانة الجنس البشرى والكرامة الإنسانية . ولذا فقد كانت فكرة المساواة ؛ فكرة ثورية ، تؤكد حق جميع الأفراد فى ممارسة حرياتهم ، ومساواتهم أمام القانون وإتاحة الفرصة لجميع الأفراد فى العمل والإنتخاب والمشاركة السياسية ... إلخ ، وسوف نبدأ بتعريف مفهوم المساواة ورأى الداعين إليها ، ثم نعرض تصور نيتشه لها .

« فالمساواة فى الأخلاق مبدأ يقرر للناس الحقوق والواجبات نفسها بصرف النظر عن الجنس أو العنصر أو اللون أو المركز الاجتماعى ، كما يقرر لهم الفرص نفسها أمام القانون مما يندرج تحت اسم المساواة المدنية ، وهى ضروب : فمن المساواة ما يقال لها صورية ، وتقابلها المساواة الواقعية أو المادية ، كأن يتساوى شخصان فى المؤهل العلمى أو غير ذلك » [1]. إن هذا الفهم العام للمساواة يتضمن الاعتراف بالحقوق القانونية للناس، دون تمييز بينهم ، على أسس عرقية أو دينية أو سياسيـــة ... إلخ . فالحقوق الطبيعية لهذا المعنى لا خلاف عليها .

أما الماركسية فإنها تعرّف المساواة بالشكل الآتى : « إذ ترى أن (مفهوم المساواة يشير إلى

---

(١) عبدالمنعم الحفني ، المعجم الفلسفي ، المرجع السابق ، ص ٣١٨ - ٣١٩ .

الحالة المتماثلة للناس فى المجتمع ، إلا أن له مضامين مختلفة في العهود التاريخية المختلفة إذ تعنى المساواة في المفهوم البرجوازى ؛ المساواة بين المواطنين أمام القانون ، بينما يبقى الاستغلال والتفاوت السياسى بين الشعب العامل دون مساس ، وتبدأ النظريات البرجوازية فى المساواة من فكرة ؛ أن من حق كل إنسان أن تكون له ملكية خاصة .

أما الماركسية فتبدأ من حقيقة أن المساواة الاقتصادية والثقافية فى مجال الإنتاج وتوزيع القيم الروحية ، مستحيلة دون إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج ، ودون تصفية الطبقات المستغلة . ومن هنا فإن المساواة الحقيقية لا تظهر إلا نتيجة لإنتصار الاشتراكية ، أما المساواة الكاملة ؛ أى التجانس الكامل فلا يتم إلا فى المجتمع الشيوعى » (١).

إذن هناك مفهومان لفكرة المساواة ؛ الأول : برجوازى وليبرالى ، ويعنى حق الفرد في الملكية الخاصة ، وإتاحة الفرصة أمامه للمنافسة ، وحرية العمل والتفكير والإبداع ، والمساواة أمام القانون في الحقوق والواجبات دون تمييز .

أما الثانى : فهو المفهوم الماركسى ؛ ويعنى العكس تماماً ؛ إذ يتضمن إلغاء الملكية الخاصة للأفراد ؛ أى جعل الناس متساوين فى اللاتملك ، فالملكية عامة ومشتركة ، وهنا تذوب الفروق الفردية والحقوق الفردية ، لأن هناك حقاً عاماً واحداً .

إلا أننا نجد إنجلز يحذر من إساءة فهم المساواة قبل تطبيقها فيما بعد ، فقد أكد خطأ فكرة التسوية أو المماثلة . إذ يرى أن لكل بلد خصائصه وأسلوب معيشته ، ولا يمكن فرض هذه التسوية فى المعيشة ، ويقول فى ذلك : « إن التفكير بأن المجتمع الاشتراكى يعنى سيادة المساواة إنما هو تفكير فرنسى وحيد الجانب ، يرتكز على شعار « الحرية والمساواة والإخاء » القديم ، وكان له ما يبرره فى زمانه ومكانه ، لأنه كان يستجيب لدرجة معينة من التطور ، ولكنه ينبغى الآن تجاوزه ، شأنه شأن كل المفاهيم الوحيدة الجانب التى قالت بها المدارس الاشتراكية السابقة ، لأنه لا يؤدى إلا إلى التشوش ، ولأنه توجد الآن أساليب أدق لبسط هذه المسألة » (٢).

---

١) م. روزنتال ، الموسوعة الفلسفية ، ص ٤٧٧

٢) إنجلز ، فى ماركس وإنجلز ولينين ، بصدد الديمقراطية البرجوازية والديمقراطية الاشتراكية ، ترجمة إلياس شاهين، دار التقدم ، موسكو ١٩٨٦م ، ص٢٠٢ .

وهنا نجد أحد مؤسسى الاشتراكية العلمية يؤكد خطأ التسوية ، ومن هنا تأتى أهمية فهم رفض نيتشه لفكرة المساواة . فالمفاهيم الفلسفية والسياسية تتغير باستمرار ، إذ كانت فكرة المساواة فى الماضى فكرة ثورية ، لأنها نادت بتحرر الأفراد من العبودية للإقطاعيين والحكام ، ولكنها لم تكن تعنى إجراء تساو فى الملكية والقدرات ، فقد حدث تطور لفكرة العدالة مثلاً . ففى الماضى كانت العدالة تعنى المساواة بين البشر تحت سيطرة المجتمع ، وهى عدالة المماثلة بين الأفراد ، فالكل يخضع لإرادة المجتمع [١].

وقد ظهرت فكرة المساواة فى العقد الاجتماعى لدى هوبز وروسو ولوك ، فالأفراد متساوون فى التنازل عن حرياتهم ، إما لحاكم مستبد أو لسلطة عامة تسمى بالإرادة العامة التى تلغى إرادات الأفراد . « حرية التنازل إذن هى الوجه الآخر لضرورة الخضوع » [٢]. إلا أن « معنى العدالة قد تطور من الموازنة بين الأفراد ومحاولة إجراء تساو مطلق بينهم إلى اعتبار الفرد في صدق دعوته وإخلاص ضميره ، وكأن العدالة إنما تتبين فى احترام هذا الفرد واحترام ندائه الداخلي » [٣]، إلا أن فكرة المساواة تظهر بشكل واضح مع الثورة الفرنسية وفى الثورات الاشتراكية فى القرن العشرين ، حيث فرضت المساواة بالعنف فى كلتا الحالتين » [٤].

إن فرض المساواة بالقوة يتضمن تدمير الحرية ، كما أن فكرة المساواة توجه ضربة عنيفة للروح الفردية المتمردة والثائرة ؛ لأن دمج الأفراد فى إطار نمط واحد من التفكير والسلوك ، وأسلوب المعيشة ، يتضمن إلغاء للحرية وللفردية ، والفردية فى نظرنا هى روح الحضارة وصانعة التاريخ ، فالقضاء على مقومات الروح الفردية قضاء على الحضارة نفسها . « فالفردية تعد مثلاً أعلى يتضمن إتاحة الفرصة لكل مواطن للنهوض بنفسه نهوضاً كاملاً ، وهى فى المقام الأول دعوة إلى توجيه رعاية خاصة لأفذاذ الناس ، من أجل مصلحة المجتمع بأسره وهى اعتراض على النزعة

---

(١) انظر : نجيب بلدى ، مراحل الفكر الأخلاقى ، مرجع سابق، ، ص ٨١

(٢) على حرب : لعبة المعنى ، فصول فى نقد الإنسان ، المركز الثقافى العربى ، بيروت ، ط١ ، ١٩٩١ ، ص ١٤٢

(٣) نجيب بلدى : مراحل الفكر الأخلاقى ، مرجع سابق ، ص ٨٣

(٤) انظر : جيلين تندر ، الفكر السياسى ، الأسئلة الأبدية ، ترجمة ، محمد مصطفى غنيم ، الجمعية المصرية للنشر والمعرفة والثقافة ، القاهرة ، ط١ ، ١٩٩٣ ، ص ١٠٦ - ١٠٧

الحديثة إلى أن يصبح الناس أوساطاً متشابهين ، لأننا فى واقع الأمر نسير نحو التشابه فى العمل والتفكير » [١].

ولهذا فقد شكلت أفكار نيتشه ثورة عنيفة ضد النزعة إلى المساواة والتماثل ؛ لكونه يرى أن سبيلنا إلى التقدم يكمن فى تعميق التميز والتفرد . وهدف الإنسان هو الارتقاء بغض النظر عن التضحيات التى لابد أن يقدمها . لكنه يرى أن ما يجرى الآن هو التضحية بالعناصر الفاعلة وتنمية العناصر العادية فى الحياة . ويقرر نيتشه أن للفردية قيمة أساسية فى ثراء هذا العالم ؛ لأنها تتضمن التعدد ، فكل ذات لها خصائصها المستقلة بذاتها ، ومحاولة دمج الذوات فى ذات واحدة كلية يعنى ضرباً من المستحيل ، فالتنوع هو الذى يثرى هذا الوجود ، والتشابه يطمس الحقيقة والإبداع، إذ إن « لكل نفس عالمها ، فهى تجد فى كل نفس أخرى عالماً آخر . وكلما ازداد التشابه بين الأشياء ازداد خداع السراب بينها ، وأصعب المآزق اجتيازاً أضيقها » [٢].

لذا فإن نيتشه يرفض فكرة المساواة تماماً ؛ لأنها تتضمن ؛ اعتماد الفرد على الدولة وعلى المجتمع ، وهذا يكرس العبودية ولا يتيح الحرية كما يتصور أنصار المساواة .

غير أن الدعوة إلى اللامساواة والمنافسة ، لا يتضمن دعوة عرقية أو نخبوية ، إذ يرى نيتشه ضرورة ترك الباب مفتوحاً لكل الأفراد ، للتنافس لظهور الأفضل كل فى مجاله ، وهذا يؤدى إلى ظهور إمبراطورية الأذكياء، وليس العامة ، فالداعون إلى المساواة ، إنما يعبرون عن حقدهم نتيجة لعجزهم عن تحقيق ذواتهم ، ولذا يخاطبهم نيتشه بقوله : « أيها المضللون المبشرون بالمساواة ، فما أنتم فى نظرى إلا مستودع لعواطف الانتقام » [٣]. إن دعوتهم إلى المساواة تعد دعوة للانتقام من المتميزين ، « فهم يقولون – أيضا – ما من فضيلة إلا فى طلب المساواة » [٤] ، ويرد عليهم نيتشه قائلاً : « أى كهان المساواة لقد تسلط عليكم جنون عجزكم فهتفتم بهذه المساواة » [٥].

---

(١) دليل برنز : المثل السياسية ، ترجمة : لويس اسكندر ، الألف كتاب ، مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ، ١٩٦٤ ، ص ٢٦٣ - ٢٦٤

(٢) نيتشه ، هكذا تكلم زرادشت ، ص ٢٢٧ ، (Zarathustra. P. 223)

(٣) المرجع السابق نفسه ، ص ١١٨ ، (Zarathustra. P. 111)

(٤) المرجع السابق نفسه ، ص ١١٩ ، (Zarathustra. P. 112)

(٥) المرجع السابق نفسه ، ص ١١٩ ، (Zarathustra. P. 112)

إن كل دعوة إلى المساواة تؤدى إلى نقيضها ؛ إلى ظلم فئة أخرى ولا تؤدى إلى السلام بين البشر بل إلى مزيد من العنف والانتقام ، وفكرة المساواة هى فى الأساس فكرة ضد طبيعة الإنسان تماماً ، فالحياة تميز ، ولكننا لا نقصد هنا المساواة فى الحقوق والواجبات ، وفى الحريات ، فهذه مطالب أساسية ، فالإنسان الحر يمكن أن يبدع ، أما العبودية فإنها تلغى كل تميز وكل إبداع ، والدعوة إلى اللامساواة لا تعنى الدعوة إلى العبودية إطلاقاً ، بل تتضمن إتاحة الفرصة لكل الأفراد، ومساواتهم فى تحقيق أهدافهم ؛ لكى يصلوا إلى اللامساواة وإلى التنوع الخلاق فيما ينتجون من قيم مادية وفكرية ، وهنا فقط يحدث التقدم .

إن ما يدعو إليه نيتشه من اللامساواة لا يتضمن ترك المراتب الاجتماعية على أسس عرقية أو أسرية .. إلخ ، بل على أسس علمية وإبداعية وعقلية بالدرجة الأولى ، فإذا أردنا التقدم فعلينا أن نحرر الناس ونجعلهم سواسية بالحرية ؛ لأنها صميم وجودهم ، وبعدها ننمى التفوق والتمايز والفروق الفردية ، وهذا يعنى ترك الفرصة للمنافسة للوصول إلى اللامساواة التى تعنى التفرد .

ويرى نيتشه أن الدعوة إلى المساواة تعنى جعل الناس على شاكلة واحدة كالقطيع ، إنها دعوة إلى التخلف ، لا للتقدم ، ذلك أن اللامساواة تتضمن التعدد والتنوع . وهذا هو الأساس الفلسفى للفردانية ، كما أن المماثلة والوحدة والمساواة تعد الأساس الفلسفى للجماعية والاستبداد.

فلقد « واجه الإنسان منذ أقدم العصور مفاضلة اضطرارية بين نقيضين أو بديلين ، هما المساواة والارتقاء ، بحيث كان المزيد من المساواة الفعلية يعنى المزيد من التخلف والتدهور ، والمزيد من عدم التحرر ، والعكس بالعكس ، ذلك أن أحد معان المساواة تعبر عن انعدام الحرية ، وهذا واضح فى المجتمعات الكهنوتية القديمة التى كانت تحارب حرية التفكير »[1]. أى أنها كانت تفترض نمطاً موحداً من التفكير والاعتقاد ، بحيث يعد أى خروج عليه خروجاً على الجماعة ، لأن الفرد لابد أن يعتقد بما يعتقده عامة الناس . « وهذا النوع من المساواة التطابقية التى تفترض الجماعية الحيوانية والتسطيح التدهورى ، تحطم بذلك المساواة العقلانية الحقيقية ، كما تحطم الارتقاء »[2].

---

(١) إسماعيل المهدوى : معنى الديمقراطية فى الأيديولوجية الجديدة ، مرجع سابق ، ص ٧٧

(٢) المرجع السابق نفسه : ص ٧٧

إن الارتقاء بالجنس البشرى لا يتم إلا بتنافس وصراع كل القدرات المختلفة والمتناقضة ، أى أن اللامساواة هى الوسيلة الممكنة للارتقاء ، ولكى يتقدم المجتمع لابد من تنمية عناصره الفاعلة ، « ولذلك فإن الفردانية على صواب تام فى إصرارها على إعطاء الكفاءات الفذة فرصتها ، وإفساح المجال أمامها ؛ لأن عرقلة القلة بدعوى أن الأكثرية من الناس لا يستطيعون اللحاق بهم هى سياسة هدامة ، حتى بالنسبة للأكثرية » [١]. إن التقدم لا يأتي بالتحكم بالطبيعة البشرية ، بل بإتاحة المزيد من الفرص أمامها للتنافس ، « فالباعث على التطور والتقدم هو تنوع المادة التى يمكن أن تكون موضوعاً للانتخاب الطبيعى ، وهذا الباعث فى حالة التطور الإنسانى هو حرية الشخص فى الانفراد بصفة من الصفات ، وحريته فى الاختلاف عن جاره ، وحريته فى عدم موافقة الأغلبية والسير فى طريقه الخاص ، أما التحكم الكلى الذى يؤدى إلى المساواة بين العقول بدلاً من أن يؤدى إلى المساواة فى الحقوق ، فمعناه القضاء على التقدم » [٢]. فمن « الواضح على أى حال أن مجتمعاً من المجتمعات لا يستطيع أن يتقدم إذا أجبر أصحاب المواهب الفذة فيه على السير فى موكب الناس العاديين ، لا يتقدمون عليه خطوة واحدة » [٣].

ولهذا لابد من تحرير الفرد من سيطرة المجتمع ، لأن تحرير الفرد يتضمن تحرراً شاملاً لكل أفراد المجتمع ، ويعنى ارتقاء وتقدم للحضارة القائمة على التنوع والتفرد . وهكذا لم يكن نيتشه هو المدافع الوحيد عن اللامساواة ، بل نلاحظ أنها مبدأ أساسى يميز كل من نادوا بالفردانية والتقدم . ولذا حرصنا هنا على المداخلة بين أفكار نيتشه وغيره من المفكرين والفلاسفة ، لكنه أشدهم دفاعاً عن الفردانية وأساسها الفلسفى اللامساواة .

ولذا فإن « نيتشه كان على حق تماماً فى اعتقاده أن درجة ما من عدم المساواة ومن التميز شرط ضرورى للحياة ذاتها ، والحضارة التى ليس بها فرد يريد نيل الاعتراف بتفوقه على الآخرين ، لن يكون بها غير القليل من الفنون والآداب ، والموسيقى ، والحياة الفكرية ، وسيكون حكامها خالين من الكفاءة ، حيث إن القليلين من ذوى المواهب سيختارون حياة الخدمة العامة ، وستكون الحرف والصناعات بها غير متطورة ، وتكنولوجيتها متوسطة الدرجة كما ستكون - وهو الأهم -

---

(١) دليل برنز : المثل السياسية ، مرجع سابق ، ص ٢٦٢

(٢) كارل بوبر : بؤس الأيديولوجيا ، نقد مبدأ الأنماط فى التطور التاريخى ، ترجمة : عبد الحميد صبره ، دار الساقى ، بيروت ، ط١ ، ١٩٩٢ ، ص ١٦٢

(٣) دليل بيرنز : المثل السياسية ، مرجع سابق ، ص ٢٦٣

عاجزة عن الدفاع عن نفسها ضد الحضارات التي تعرف أكبر قدر من اللامساواة »[١]. كان نيتشه يرى أن الأنسان المتفرد لا يمكن أن يظهر في مجتمع تسوده المساواة والمماثلة ، ولن تسود إلا أخلاق العبودية ، والضعف « فقد هاجم نيتشه مراراً ، بأقصى قدر من المرارة فكرة المساواة التي كان يرى فيها إحدى الحيل التي تسحق بها الجماهير بحقدها العظمة البشرية ، إن الشخص العادي ضعيف، وهكذا فإن عظمة البشرية تعتمد على أولئك الذين لديهم الجرأة والقوة لرفع أنفسهم»[٢]. وتنمية قدراتهم وإبراز طاقاتهم الكامنة .

يقول نيتشه مؤكداً أهمية اللامساواة والتفرد في الارتقاء . « لا أجد فائدة من العمل على إيجاد المساواة بين الناس ، بل أدعو بعكس ذلك إلى تنمية الفروق وتعميق المهاوي لإلغاء المساواة وخلق الرجال الأشداء ، وبهذا يولد الإنسان المتفوق »[٣]. غير أن اللامساواة التي يدعو إليها نيتشه لا تعني تسلط الأقوى على الأضعف ، ولا تتضمن دعوة إلى الاستبداد الفردي ، بل تعني ترك الساحة مفتوحة لكل من يرغب في التفوق ، ومن لديه استعداداً للارتقاء بذاته . « في وسط الشوط يولد الإنسان المتفوق »[٤]. ويضيف نيتشه قائلاً « وما نقصد أن تسير الإنسانية إلى حالة يتسلط المتفوقون فيها على المتقهقرين ، بل يجب أن تبقى الفئتان مفترقتين قدر المستطاع »[٥]. وهنا نلاحظ أن اللامساواة ، لا تتضمن الهيمنة والتراتب الاجتماعي والطبقي ، بل تتضمن إخراج الطاقات الكامنة فينا لخير البشرية جمعاء .

إن عمق الدعوة إلى اللامساواة يوضح لنا تماماً طبيعة الحياة التي تنمو ، وترتقي ، أما المساواة فتتضمن إيقاف هذا النمو . وإن التقدم لا يتم إلا بصراع المتناقضات ، وهذا ما أكدته الفلسفة الماركسية بحق ، فهل يعقل أن نطلب من الأقوى أن يتنازل عن قوته العلمية - مثلا - ليكون مساوياً للضعفاء في التخلف العلمي ؟ .

---

(١) فوكوياما ، فرانسيس : نهاية التاريخ وخاتم البشر ، ترجمة : حسين أحمد أمين ، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط١ ، ١٩٩٣ ، ص ٢٧٤

(٢) جلين تندر : الفكر السياسي ، مرجع سابق ، ص ٨٩

(٣) نيتشه: هكذا تكلم زرادشت ، ص ٣٣٩

(٤) المصدر السابق نفسه ، ص ٣٣٩

(٥) المصدر السابق نفسه : ص ٣٣٩

يحاول الغرب هذه الأيام فرض المساواة في التخلف على بلدان العالم الثالث ، فالغرب يؤمن بالمنافسة والتنوع واللامساواة ، ولكنه لا يسمح لنا بذلك . لذا فالأصح هو ترك الحرية للشعوب للتنافس من أجل التقدم .« فكلما ازدادت حرية المرء وانجلت إرادته ازدادت مطالب شوقه حتى تؤدى به إلى مرتبة التفوق » (١).

فاللامساواة تعنى جعل التنافس وسيلة مشروعة للارتقاء ، أما المساواة فتعنى أن كل فرد يتساوى مع الآخر ، دون أن يبذل جهداً وهذا يخلق مجتمعاً كسولاً غير منتج . إن سبيلنا إلى الرقى هو الاختلاف لا التشابه، ولذا علينا تنمية التفردٌ، ليكن كل منا مختلفاً عن الآخر ، مبدعاً فى مجاله ، ولذا يرى نيتشه أن المساواة تعد قضاءاً على الطبيعة الإنسانية ، حيث تلغى الإبداع ، إذ يقول : « ليس من ظلم أروع من حق المساواة بين الجميع ؛ لأنه يقيم نظاماً ينزل الإرهاق الأشد بأهل الرقى » (٢).

ولكن كيف نميز بين الإنسان المتفوق وبين غيره ؟

يضع نيتشه معياراً وتقديراً جديداً للتمييز بين المتفرد والعادى ؛ يقول فى هذا : « ما هى مميزات رب السيادة ؟ السؤال أولاً عن عدد القوى الكامنة فيه ؛ وعن عدد الغرائز المختلفة ، وعن مؤهلاته المؤثرة ومؤهلاته المتأثرة » (٣). فالمعيار هنا ليس للأصل العرقى كما ظن بعض الشارحين لأفكار نيتشه ؛ فلم يدعو إلى سيادة جنس بعينه ، بل دعا إلى ظهور الإنسان الأقوى فى كل أمة ، ومن أى شعب ، فلدى كل فرد طاقات كامنة فيه لابد من إخراجها ، وهكذا ينطلق نيتشه من مبدأ عملى وطبيعى لتأكيد التفوق وليس من مبدأ عرقى . « فمذهب عدم المساواة بين الناس هو من مبادئ نيتشه الأساسية ، إذ ينبغى على كل إنسان أن يخلق بنفسه حقيقته وهدفه وفضيلته » (٤).

فليس التفوق وراثة بل يأتى نتيجة للفعل . ويرى نيتشه أن الفرد المتميز يمثل وجوداً نادراً ، أما غير المتميزين فهم أغلبية . « إن الضعفاء والمرضى هم فى الحقيقة الفريق الغالب ، أما الإنسان الخالص من كل شائبة – المتفرد – فهو نادرة من نوادر الوجود ، وقد ثبت فى كل الأنواع الحية

---

(١) نيتشه : هكذا تكلم زرادشت ، ص ٣٣٩
(٢) المرجع السابق نفسه : ص ٣٣٥
(٣) المرجع السابق نفسه : ص ٣٣٥
(٤) هنرى ليشتانبرجر : نيتشه ، مرجع سابق ، ص ١٠

العالية ، أن الأغلبية فيها كائنات منحطة التركيب ، سيئة الخلق ، مستسلمة للألم ، والإنسان لا استثناء له من هذا الحكم » (١). ولهذا لابد من دفع عملية الصراع لظهور الأفضل ، ورعايته والتدخل لحمايته ، ذلك « أن النهوض بأفذاذ الناس نهوض بالجنس البشرى بأكمله» (٢).

البقاء للأفضل :

يؤكد نيتشه فكرة الصراع من أجل ظهور الإنسان الأفضل ، والحفاظ عليه ، غير أن نيتشه يقدم تصوراً جديداً يختلف عن تصور داروين لفكرة الصراع ، إذ يوجه نيتشه نقداً شديداً لنظرية داروين فى التطور ، لأن فكرة البقاء للأقوى تتضمن هلاك الأفضل ، لأن الأقوياء يمكن أن يكونوا هم الأغلبية ، فحينما يتحد الضعفاء ، أو الجهلة فإنهم يشكلون قوة لا تقاوم . « فالصراع من أجل البقاء ينتهى لسوء الحظ نهاية مغايرة لتلك التى كانت ترغب فيها مدرسة داروين ، أعنى على حساب الاستثناءات الموفقة ، فالأنواع لا تنمو فى الكمال ؛ فالضعفاء يغلبون دوماً فى نهاية المطاف الأقوياء ؛ لأن عددهم أكبر ، ولأنهم أكثر حيلة » (٣). إن أفضل الأنواع هى التى ستهلك فى هذا الصراع غير الهادف ، فى الوقت الذى تعيش فيه وتبقى الأنواع المتواضعة » (٤).

وقد لاحظ نيتشه أن نظرية داروين فى الصراع تتضمن إلغاء أى فرق بين الإنسان والحيوان ، إذ تكون نتيجة هذا الصراع البقاء للأقوى . وهذا ما يرفضه نيتشه ، انطلاقاً من نزعته الإنسانية ، حيث يمكن أن يكون هذا الأقوى هو الأكثر تخلفاً ، أما الأنواع الأرقى فإنها ستفنى لأنها نادرة . ولذا فقد رأى ضرورة التدخل لحماية الأفضل » (٥).

الصراع لدى نيتشه هادف يحمل قيمة إنسانية، ليس صراعاً وحشياً ، أو عشوائياً ، بل إنه يهدف للارتقاء وليس للتطور لأن التطور قد تكون نتائجه سلبية . والتطور يحدث فى الطبيعة أما التقدم فيحدث فى المجتمع (*). ثم إن الصراع الذى يدعو إليه نيتشه ليس صراعاً من أجل تقسيم

---

(١) هنرى ليشتانبرجر : نيتشه ، مرجع سابق ، ص ٨٠
(٢) دليل بزنز : المثل السياسية ، ص ٢٦٤
(٣) إميل برهييه : تاريخ الفلسفة الحديثة (١٨٥٠ - ١٩٤٥) ، ترجمة : جورج طرابيشى ، دار الطليعة ، بيروت، ط١ ، ١٩٨٧ ، ص ١٣١
(٤) Fredric copleston, vol. 2, ibid., P. 186
(٥) Frank thilly, ibid., P. 503
(*) انظر : الفرق بين التطور والتقدم،فى كتابنا ، فلسفة التقدم ، ص ٢٣ - ٣٦

الثروة ، بل صراع من أجل الارتقاء ، وليس صراعاً بين الطبقات ، لأن ذلك يزرع الأحقاد ولا يساعد على التقدم » (١).

ويدعو نيتشه – انطلاقاً من مفهومه للامساواة– إلى أن نسلك طرقاً متعددة لكى تتقدم ، بينما يدعو أنصار المساواة إلى عبور جسر واحد،أى أنهم يؤكدون التماثل ويرفضون التعدد . ويرى نيتشه أن فى هذا المسار الوحيد هلاكنا ، وليس تقدمنا « على الناس أن يسيروا على آلاف الطرق والآف المعابر ، مسارعين نحو آتى الزمان ، فتنشأ بينهم الحروب وتتسع شقة التفاوت بينهم على مر السنين » (٢).

ولكن كيف يمكن للإنسان الأعلى أن يظهر وكيف يمكن للجنس البشرى أن يتقدم ؟ يجيب نيتشه بأن ذلك ممكن إذا تصارعت كل القوى لتخرج من أعماقها هذا الإنسان ، فما يدعو إليه نيتشه هو صراع هادف وغائى ، صراع من أجل التميز والإبداع . هدفه رقى الإنسانية جمعاء. « يجب أن يفهم الناس فى أعماق سرائرهم مثلا عليا يجاهدون فى سبيلها ، فيسير الصالح والطالح، والغنى والفقير ، والرفيع والوضيع ، إلى التصادم ؛ لأن على الحياة أن تتفوق على ذاتها » (٣).

إن هدف الصراع لدى نيتشه هو ارتقاء الجنس البشرى ، وارتقاء أفضل ما فيه « إن الحياة بحاجة إلى ارتقاء المرتفعات ، فلا غنى عن الدرجات ، ليعارض المنخفضون المرتفعين إنها لفى حاجة إلى التفوق على ذاتها، وهى متجهه إلى الارتقاء » (٤). وهنا نلاحظ أن نيتشه يدعو كل البشر فقيرهم وغنيهم ، ضعيفهم وقويهم إلى التسابق عبر طرق متعددة ، للتقدم ولتجاوز الذات الكائنة ، إلى ما لم تكن بعد ذلك أن اللامساواة دعوة تتضمن المساواة ، فالشئ يتضمن نقيضه حسب المنطق الجدلى ، فمن يرى فى نفسه ضعفاً فعليه أن يخرج القوى الكامنة فيه ، لا أن يطلب المساواة وهو نائم لا يبذل جهداً . وما ينطبق على الفرد من دعوة للصراع ، والتنافس ينطبق على الدول والشعوب – أيضاً – فالدولة الضعيفة لا يمكن أن يعيش مواطنيها بسلام ، إذ لابد أن تنتهك

---

(١) نيتشه : هكذا تكلم زرادشت ، ص ٣٣٥

(٢) المصدر السابق نفسة : ص ١٢٠ ، (Zarathustra. P. 113)

(٣) المصدر السابق نفسه : ص ١٢٠ ، (Zarathustra. P. 113)

(٤) المصدر السابق نفسه : ص ١٢٠ ، (Zarathustra. P. 113)

كرامتهم وأوطانهم من قبل الدولة الأقوى . والدول الضعيفة التي تطالب الأقوى بالمساواة وبالعدل لن تجد آذاناً صاغية ، ولذا عليها السير في طلب القوة والتفوق .

« فالحرب ضرورية للدولة كضرورة الرق للمجتمع ، هذه الأفكار ستظل أساس مذهب نيتشه »[١]. يقول نيتشه ممجداً الحرب « أحبوا السلام كوسيلة لتجديد الحروب ، وخير السلام ما قصرت مدته »[٢]. غير أنه لا يمجد الحرب باعتبارها هدفاً قائماً بذاته ، بل باعتبارها وسيلة لصنع الرجال الأشداء ، ولخلق مجتمع قوى الإرادة ، فالصراع قانون أساسي من قوانين الحياة ولا يمكن تجاهله . وقد أكد على هذه الفكرة « أرنولدتوينبى » فى فكرته عن « التحدى والاستجابة » ، وأكدها كل فلاسفة الحياة مثل اشبنجلر فى كتابه سقوط الحضارة الغربية ، وقد أكدها قبل ذلك ابن خلدون فى حديث عن أهمية الصراع فى بناء الدول (*).

إن سبب ضعفنا فى الوطن العربى هو حلمنا بالسلام ، ودعوتنا للمساواة مع أعدائنا ، إذ نستجدى منهم السلام ونطلب منهم التنازل عن قوتهم ، وهذا التفكير غير منطقى ، وغير واقعى ، إذ يفترض أن نسعى لامتلاك القوة ، ونمجد الصراع ونسعى للتفوق ، ونأخذ حقوقنا كما أخذت منا وبالوسيلة نفسها - بالصراع والتنافس - فالصراع أبو الأشياء جميعاً - كما قال هيرقليطس :

وهكذا نخلص إلى أن نيتشه يدعو الأفراد والشعوب للصراع والتنافس كوسيلتين للارتقاء. ويرفض المساواة لكونها تتضمن التماثل والتشابه ، وتؤدى إلى انحلال الحضارة الإنسانية . فالمساواة مطلوبة فى الحقوق والواجبات وفى إتاحة الفرص ، ولكنها وسيلة للوصول إلى الإرتقاء والتميز وإلى اللامساواة . إن المسا واة تتضمن الثبات أما المساواة فتتضمن التغير والتقدم .

---

(١) يوسف كرم : الفلسفة الحديثة ، دار المعارف بمصر ، ط٥ ، ١٩٦٩ ، ص ٤٠٩

(٢) نيتشه : هكذا تكلم زرادشت ، ص ٦٦ (Zarathustra, P. 62)

(*) ناقشنا هذه الفكرة بتوسع فى كتابنا ، فلسفة التقدم ، ص ٥٧ - ٧١

خامساً : الديمقراطية والمساواة

هل تعد الديمقراطية هى الوسيلة الأفضل لتحقيق الفرد لذاته وحريته وتفوقه ؟

انطلاقا من رفضه للمساواة ودعوته إلى اللامساواة ؛ يهاجم نيتشه فكرة الديمقراطية لأنها فى نظرة تساوى بين الناس ، بين المتفرّد والمبدع والعادى من الناس . وتجعل الناس أوساطاً متشابهين ، وتخضع الأقلية المثقفة للأغلبية الجاهلة ، لأن المعيار فى النظام الديمقراطى هو الكم وليس الكيف. « ولذا يرى نيتشه أن المذهب الديمقراطى علامة من علامات الانحطاط » [١].

ففى الديمقراطية تتحكم الأغلبية فى الأقلية وتلغى الفوارق عند اجتماع الأصوات ، وهكذا يعارض نيتشه الديمقراطية الليبرالية ؛ لأنها فى نظرة تجعل الناس يميلون إلى حياة الدعة والكسل ، إذ تمنحهم حلم الحرية والمساواة ، وهو لا يرفض الحرية ، بل يرفض أن تمنح للإنسان ، إذ ينبغى أن يسعى إليها ويحصل عليها بكفاحه ، لأنها جزء أساسى من وجوده . ويرى نيتشه « أن نموذج المواطن فى الديمقراطية الليبرالية هو ذلك الفرد الذى تخلى – وفق تعاليم هوبز ولوك – عن إيمانه، الفخور بتفوقه ، فى مقابل حفظ الذات والراحة . ويرى نيتشه أن الإنسان الديمقراطى يتكون فى مجموعه من الرغبة والعقل فحسب ، وهو ماهر فى اكتشاف وسائل جديدة لإشباع حشد الرغبات التافهة ، عن طريق حساب صالحه الشخصى طويل الأمد ، غير أنه يفتقد إلى قيم السمو وإلى التميز » [٢].

ويدعو نيتشه الفرد إلى السمو برغباته ، وتشكيل ذاته على أسس إنسانية رفيعة ، والبحث المستمر عن التميز والتفوق ، ويرى « أن الحرية أو القدرة على الخلق لا يمكن أن تنبثق إلا عن الرغبة فى نيل الاعتراف والتفوق على الآخرين ، أما لو ولد الناس متساوين لما بذلوا قصارى جهدهم ، لو أن رغبتهم اقتصرت على التشبه بالآخرين ، فالرغبة فى التفوق تعد شرطاً مسبقاً لخلق أى شئ آخر ذى قيمة فى الحياة » [٣]. ولهذا فإن نيتشه يدعو إلى تنمية القدرات الفردية والمبدعة ، حتى يكتمل لها سبيل النجاح . أما مساواتها بغيرها من الأفراد العاديين ، فإنها ستفنى وتنمو الحالات العادية ، وهذا يؤدى إلى استمرار نمو الوضع السائد ، وهو وضع يتسم بالتخلف .

---

(١) هنرى ليشتانبرجر : نيتشه ، مرجع سابق ، ص ٨٢ – ٨٣
(٢) فوكوياما : نهاية التاريخ ، مرجع سابق ، ص ٢٦٣
(٣) فوكوياما : نهاية التاريخ ، مرجع سابق ، ص ٢٦٥

كما يرى نيتشه أن سيادة الأغلبية تمثل علامات الانحدار ، أما الأقلية المبدعة فتمثل علامة الصعود ، ومن هذا المنطلق يحارب نيتشه الأنظمة الديمقراطية والاشتراكية على حد سواء ؛ لأنهما يساعدان على خلق المطلب الأساسى للتوسط ، فالدولة القومية أو الوطنية تجاهد لجعل الناس متشابهين ، وهى هنا تحول دون تطور الأفراد البارزين » (١). وهكذا يرى نيتشه أن الديمقراطية تعنى سيادة الأغلبية وفى ذلك مخاطر كثيرة ؛ إذ تكون الأغلبية أمية فى معظمها أما الاشتراكية فإنها تعمل على تماثل الأفراد ، وفى هذا إهدار لقدرات الأفراد الاستثنائيين الذين هم روح الحضارة . غير أن نيتشه لا يحارب التوسط تماماً ، إذ يرى أن العامة ، أو الناس العاديين ضروريون لاستمرار الحضارة ، فهم وسيلة لغاية أكبر ، هى ظهور الإنسان الأعلى » (٢) الذى يقودهم إلى التقدم والارتقاء .

ويؤكد الباحث على أهمية الفرد ودوره فى التاريخ ؛ إلا أنه يرى أن الديمقراطية تعد الوسيلة المتاحة حالياً لرقى الأفراد جميعاً ، ولكن لابد من تدخل الدولة لحماية الأفراد المبدعين من سيطرة المجتمع والرأى العام ، كما ينبغى على الدولة أن ترعى هؤلاء وتنمى مواهبهم لا أن تضعهم تحت وصاية العامة وسيطرتها ، وذلك باسم المصلحة العامة ، فالشعوب التى تقهر الأفراد المبدعين إنما تحكم على نفسها بالفشل ، فتكون ضعيفة فى الداخل ومهددة من الخارج ، ولذا لابد من تنمية اللامساواة وتعميقها وصولاً إلى الارتقاء . « فالواقع أن الاختلاف ضمان للتمايز وباعث على المبادأة ، فليس من الضرورى لتحقيق عملية التآزر مع « الكل » أن تزول « الفوارق » أو تمحى الخلافات إذ بوسعنا أن نقول « إن التباين هو، المظهر الأكثر وضوحاً لكل ما فى العالم من ثراء » (٣).

وهكذا « يشهد العصر الحديث أعنف نضال بين أنصار الديمقراطية الشعبية التى تدعوا إلى المساواة بين الجميع ، والعمل على محو مظاهر الخلاف بين الأفراد ، وبين أنصار الأرستقراطية الفردية التى تضع فى مقابل «الرجل العادى» ، المساوى لغيره من الناس ، « الرجل الكامل » أو الإنسان الأعلى (على حد تعبير نيتشه) (٤). ويرفض نيتشه حياة الدعة والاستهلاك والسلام ،

---

(١) Fredric copleston, S. J A history of philosophy, vol. 2, ibid., p. 187.

(٢) Ibid., p 187 .

(٣) زكريا إبراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، ج١ ، مكتبة مصر ، ١٩٦٨ ، ص ١١٥

(٤) زكريا إبراهيم : مشكلة الإنسان ، ص ١٦٤

ويمجد القوة ، ويطلب التفوق ، والإبداع ، وهذا لا يأتي إلا في نفس متوترة ثائرة ، لا تعرف الهدوء والسكينة ؛ إذ « ينبغي أن تعرف النفس الفوضى داخلها حتى تلد نجماً راقصاً » [١]. أما النفس الهادئة المطمئنة فإنها لا تبدع شيئاً ، إنها تعيش على العطايا من الآخرين ، وتعيش على حلم المساواة والحرية الممنوحة من السلطات .

وهكذا نجد أن المبدعين والأقوياء لا يظهرون إلا في مجتمع يمجد التمايز والتنافس ويتسع السباق ليظهر الأفضل ، وهذا ما يحدث في أشد مراحل الحسم في التاريخ ، فالثورات لم يفجرها إلا رجال « أشداء » ذوو قلوب صلبة وعقول تتفجر بالذكاء ، ولم يظهر هؤلاء الرجال إلا في مجتمع اللامساواة والتميز ، فهذا الوضع يدفعهم للبحث عن التميز ويدفعهم إلى الإرتقاء.

إن المبدع والثائر لا يبحثان إلا عن التميز ، وإلا لظل كل منهما كبقية الناس . « ويتضح هذا السعي من أجل اللامساواة في كافة نواحي الحياة ، حتى في أحداث مثل : الثورة البلشفية التي جاهدت لخلق مجتمع أساسه المساواة التامة بين الناس ، فأناس مثل لينين وتروتسكي وستالين ، لم يناضلوا من أجل أن يكونوا مجرد مساوين لغيرهم من الناس ، ولو كان الأمر كذلك لظلوا على حياتهم التي وجدوا أنفسهم فيها ، ولاستقر ستالين طالباً يدرس اللاهوت ، أما إشعال الثورة وخلق مجتمع جديد تماماً فيتطلبان أفراداً متميزين يتمتعون بقدر غير عادي من الصلابة وبعد النظر والقوة والذكاء ، وهي سمات كانت متوافرة لدى هؤلاء البلاشفة الأوائل » [٢].

فعظماء الرجال لا يظهرون في المجتمعات الديمقراطية ، وإن ظهروا فلا يمكن أن يحققوا شيئاً لمجتمعاتهم ؛ لأن الجماهير سرعان ما تغيرهم وتنصب المحتالين بدلاً منهم ، والمداهنين لنفسية الجماهير .

وهكذا يرفض نيتشه قيم العبودية ، ويرفض الخضوع لقانون الأغلبية ، لأنها قوانين متخلفة ، ويرفض فكرة المساواة لأنها تلغي التميز وتؤكد التشابه ، كما يرفض الديمقراطية لأنها تخضع الفرد لعبودية الأغلبية . « وعبثاً ينادي الضعفاء بقانون الأغلبية ، فالرجل الممتاز لن يخضع لحكم الجماهير لأنه يعرف أنه قانون لنفسه ، وأن عليه أن يشرع لنفسه الخير والشر » [٣]. هذه هي الأفكار

---

(١) فوكوياما : نهاية التاريخ ، ص ٢٦٥

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٦٥

(٣) زكريا إبراهيم : مشكلة الإنسان ، مرجع سابق ، ص ١٦٥

الأساسية في فلسفة نيتشه والتى يدافع فيها عن الفردية دفاعاً شديداً .

سادساً : إرادة القوة

تتجسد النزعة الفردانية لدى نيتشه فى فكرته عن إرادة القوة . وتعد الإرادة أساس كل فردية ، وجوهر الوجود الحقيقى ، وأهم عامل من عوامل تحقيق الذات لإمكانياتها ، بل إن الإرادة هى وحدها التى تميز الفرد عن الكل أو المجموع ، ولذا نجد أن معظم الفلاسفة الذين نادوا بالفردية قد أكدوا على أهمية الإرادة .

ومن هؤلاء الفلاسفة مين دى بيران (١٧٦٦ - ١٨٢٣م) الذى ميز بين الإرادة والغريزة والوعى ، وهى مراحل ثلاث عنده يمر بها الفعل الإنسانى ، فالإرادة لا تظهر إلا مع اكتمال الوعى، أما الحركات السابقة لانبثاق الوعى فلا تعدو كونها حركات غريزية يكتسبها الإنسان بفعل الحاجات العضوية ، وهذه تنمو مع العادة ، إلى أن ينبثق الوعى فيصبح للحركات طابع خاص ومميز، إنها حركات وانفعالات إرادية مرتبطة بالوعى » [1].

ولذا لابد من التمييز بين الرغبة والإرادة والوعى ، فالرغبة هى أمنية قد تتحقق وقد لا تتحقق، أما الإرادة فتتضمن الفعل والتحقيق ، وتتضمن هدفاً يرتبط تحقيقه بعلاقة جدلية بين الإرادة والوعى « ذلك أن الرغبة لا تحمل فى ذاتها عوامل تحققها ... أما الإرادة فسمتها الأساسية هى أنها تحمل فى داخلها شعوراً باطنياً بالجهد » [2]. والفعل الإنسانى أيضاً ليس نتاجاً لحركة غريزية انفعالية فحسب ، بل هو كذلك إرادة ووعى يبزغ مع ممارسة الإرادة » [3].

ولقد ذهب وليم جيمس رائد الفلسفة البراجماتية الأمريكية المعاصرة إلى ما ذهب إليه مين دى بيران ، من أن الفعل الإرادى هو معرفة وقدرة وفهم ، وأضاف إلى ذلك فكرة الاعتقاد التى ارتبطت لديه بالإرادة ، حيث أن الفعل الإرادى يبدأ بالاعتقاد بصحة فكرة ما ، ثم تأتى مرحلة

---

(١) انظر تفصيلات ذلك فى كتاب ، حبيب الشارونى ، فلسفة مين دى بيران ، دار النشر المغربية ، ١٩٨٢، ص ٨٢ - ٨٧

(٢) حبيب الشارونى : فلسفة مين دى بيران ، ص ٨٣

(٣) المرجع نفسه ، ص ٨٤

حسم التناقضات الموجودة فى الوعى بواسطة فعل الإرادة للوصول إلى الفعل الواعى » (١).

ويرى نيتشه أن الإرادة تعنى الحفاظ على الحياة وتأكيدها ، ولذا فإن الفعل الإرادى لديه يتسم بالمخاطرة . « فكل فعل للإرادة ينطوى فى الواقع على المخاطرة ، ولذا قلنا إن المقولة الأولى للإرادة هى الخطر أو المخاطرة ، الخطر كصفة للوجود ، وهذا ما أدركه نيتشه تمام الإدراك ، فجعل الإرادة فى أصلها إرادة الخطر ، وعنده أن الحياة بوجه عام معناها الوجود فى خطر » (٢). وقد قال نيتشه كلمته المشهورة « كى تجنى من الوجود أسمى ما فيه عش فى خطر » (٣). فالإرادة عند نيتشه لا تكافح من أجل شئ لا تمتلكه ، أو من أجل موضوع خارج ذاتها ، ولكنها تريد بالمعنى المزدوج ؛ الحفاظ على الذات وتجاوزها ، إن ذلك هو قوتها » (٤). . ويقول نيتشه : « إن الحياة ليست سوى مظهر لإرادة القوة ، أى إرادة التحكم » (٥).

وهكذا يرى نيتشه أن الحياة لا تستقيم إلا بممارسة الإرادة ، وهى إرادة القوة . ويرى أن الفرد لا يحقق كماله ووجوده إلا بممارسة هذه الإرادة ، يقول نيتشه : « إن فيك وحدك يا إرادتى يصمد ما لا تبدده أيام الشباب ، فأنت لا تزالين حية وفتية ، تملؤك الآمال » (٦).

ويعارض نيتشه الفلاسفة العقلانيين الذين يرون أن العالم يخضع للتصور والفكر ويخضعون كل شئ للعقل والتأمل ، أما هو فيستبدل إرادة الحياة بإرادة المعرفة ، فالعقلانيون يضعون القوانين والقيم التى يتصورونها ، فيحدون من إرادة الحياة فينا ، فليست الشرائع إلا عقبات تجاه الإرادة الحرة، إرادة الحياة ، هكذا يقول نيتشه : « لقد أرسلتم إراداتكم وشرعتم على نهر الزمان ، ولكن

---

(١) W. James the principles of psychology. authorized edition. in tow volumes vol. 2. dover. puplitions. inc.. New York. 1918. p. 321

وانظر أيضاً : محمود زيدان ، وليم جيمس ، دار المعارف بمصر ، ص ١٨٨ - ١٨٩

كذلك انظر : كتابنا فلسفة التقدم ، ص ٢٤٨ - ٢٦٢

(٢) عبد الرحمن بدوى : الزمان الوجودي ، ص ١٦١

(٣) عبد الرحمن بدوى : الأخلاق النظرية ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ط١ ، ١٩٧٥ ، ص ٢٨٢-٢٨٣

(٤) بول تيليش : الشجاعة من أجل الوجود ، مرجع سابق ، ص ٤١ - ٤٢

(٥) نيتشه : هكذا تكلم زرادشت ، ص ١٣٣ (Zarathustra. P. 126)

(٦) المصدر السابق نفسه : ص ١٣١ ، (Zarathustra, P. 124)

إرادة القوة مثلت أمامي وكشفت لي حقيقة الخير والشر في اعتقاد الشعوب ، وهل سواكم أيها الحكماء من أنزل بإرادته المتسلطة هذه الشرائع . وقد اسبغتم عليها أروع الأسماء .... إن الخطر الذي يتهدد خيركم وشركم لا يكمن في النهر ، - أيها الحكماء - بل الخطر كل الخطر في إرادة القوة نفسها ؛ لأنها الإرادة الحية الدائمة المبدعة » (١).

هكذا يمجد نيتشه الإرادة ويعليها على إرادة المعرفة الصورية ، فالإرادة في نظره هي تجاوز مستمر لواقعنا ، وهي صراع بين قوى متعددة ، فهناك صراع يجرى بصورة مستمرة بين الإرادات الأقوى والأضعف ، كما تحدث سابقاً عن أخلاق العبيد وأخلاق الأقوياء ، فالأقوى يمتلك السلطة، ولكنه ينوء حملاً ؛ لأنه يحمل أعباء إرادة الأضعف ، وهو يواجه أخطاراً في كل مرة يتخذ قراراً جديداً ، والأضعف يحمل في ذاته إرادة الأقوى المهيمن عليه من جهة ، وإرادته التي تود الانتصار على الأقوى ليتربع على كرسي القوة ، وهكذا يدور الصراع بين الأقوى والأضعف ، وتتقدم الحياة والحضارة ومحركها الرئيسي هو الصراع الذي توجهه إرادة القوة ، التي هي إرادة الحياة ، ومن لا يمتلك هذه الإرادة يتوارى عن الأنظار : « لقد تيقنت من وجود إرادة القوة في كل حبي ، ورأيت الخاضعين أنفسهم يطمحون إلى السيادة لأن في إرادة الخاضع مبدأ سيادة القوي على الضعيف ، فإرادة الخاضع تطمح إلى السيادة لتتحكم فيمن هو أضعف منها ، وتلك هي اللذة الوحيدة الباقية لها ، فلا تتخلى عنها » (٢).

إن إرادة القوة تحيط بكل شئ حتى في نظرات العاشقين ؛ لأن كل طرف يحاول الهيمنة على الآخر والإحاطة به ، وهذا ما أكده سارتر فيما بعد ، إذ وضح كيف يحاول كل فرد جعل الآخر موضوعاً له . إن هذا الصراع بين الأقوى والأضعف يؤدى إلى التجاوز المستمر للذات . غير أن نيتشه لا يرى أن يظل الأضعف في مكانه بل يدعوه إلى الصراع والتجاوز للوصول إلى القوة لتحقيق إرادة الحياة فيه ، وهنا تكمن عظمة أفكار نيتشه ، « لقد أودعتني الحياة سرها قائلة : لقد تحتم على أن أتفوق أبداً على ذاتي ، وأنكم لتحسبون هذا الاندفاع إرادة إبداع أو غريزة تحفزني إلى الهدف الأسمى والأبعد منالاً » (٣).

---

(١) نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ص ١٣٢ ، (Zarathustra, P. 125)

(٢) المصدر السابق نفسه ، ص ١٣٣ ، (Zarathustra, P. 126)

(٣) المصدر السابق نفسه ، ص ١٣٣ ، (Zarathustra, P. 126)

فالإرادة هي التحقيق الواعي لأهدافنا في الحياة . « إذ الإرادة قوة للوجود الذاتي ، بها يحقق ما به من إمكانيات على هيئة وجود بالفعل وسط الأشياء والذوات ، وهذه القوة مصدرها الحرية التي للذات في أن تعين نفسها بتحقيق إمكاناتها ، فتختار من بين الممكن أحد أوجهه ، وتتعلق به ثم تحققه بواسطة القدرة » [١].

بيد أن نيتشه في دعوته إلى الحياة لا يدعو إلى الحياة العادية بل إلى حياة تتسم بالمجد والقوة ، فقد يعيش بعض الناس حياة العبودية ، وبعضهم يعيش حياة القوة ، وهذا ما يريده نيتشه ، ولذا فإنه يرى أن ما يقف أمام تحقيق الحياة القوية هي العادات والتقاليد القديمة، ولذا فإنه يدعو إلى هدمها أولاً ، ثم خلق قيم جديدة تتسم بالقوة ، وهي قيم ناتجة عن إرادة الحياة « فمن أراد أن يكون مبدعاً سواءً أكان في الخير أم في الشر ، فعليه أن يبدأ بهدم ما سبق تصديقه وتقديره ، وتحطيمه تحطيماً ، وهكذا فإن أعظم الشر يبدو جزءاً من أعظم الخير ، ولكن هذا الخير لا يدركه إلا المبدعون » [٢].

ولكن ما الذي يقف عائقاً أمام الإرادة ؟ يرى نيتشه أن أكبر عدوين للإرادة هما : الماضي والأمر الواقع . الماضي بتراثه الذي يجبرنا على تكراره ، والواقع الذي يفرض علينا سلوكاً قهرياً ، وعلى الإرادة أن توجه انتقامها من الماضي والحاضر بتجاوزهما معاً » [٣]. ويرى نيتشه أن المدنية التي نعيشها تنبئ بالانحطاط للحضارة البشرية ، ومن أهم علامات الانحطاط الاحتفاظ بقيم الضعف والفضائل التي تدعونا إلى الصبر والتسامح . « وما الفضيلة في عرفهم إلا ما يولد الدعة والتآلف ، وبهذا المبدأ توصلوا إلى جعل الإنسان خير الدواجن الخاضعة لتسلط الإنسان » [٤].

وهكذا فإن نيتشه يرفض العبودية ويرفض الضعف ، ويدعو إلى الحرية وإلى الحياة القويـــة ، « إن إرادة القوة هي ماهية الإنسان بل جوهر العالم كله ، وإنما الحياة معركة دائمة بين سيد ومسود، والصراع هو مادة إرادة القوة ، والحياة معناها الانفصال عما يريد الموت » [٥].

---

(١) عبد الرحمن بدوي : الزمان الوجودي ، ص ١٥٩

(٢) نيتشه : هكذا تكلم زرادشت ، ص ١٣٤ ، (Zarathustra, P. 127)

(٣) المصدر السابق نفسه : ص ١٥٣ ، (Zarathustra, P. 150)

(٤) المصدر السابق نفسه : ص ١٧٨ ، (Zarathustra, P. 178)

(٥) بولس سلامة : الصراع في الوجود ، مرجع سابق ، ص ٢٠١

والفردانية لدى نيتشه لا تعنى الدعوة إلى الفرد المستبد ، بل تعنى تعدد الفرديات ، هكذا ينبغي أن نفهم الفردانية وهي نزعة إيجابية ، حيث يقول : « لا يقوم النبل إن لم يكثر عدد النبلاء »[١].

والقول بالتعدد سمة لازمة لأى فيلسوف يؤكد الفردية ، وهى سمة للفلسفة البراجماتية والفلسفة الوجودية أيضاً .

يمجد نيتشه الإرادة الفردية ؛ لأنها تمثل الفعل ، وهو يناهض ما يسمى بالإرادة العامة لدى روسو ، أو الفكرة المطلقة لدى هيجل ، أو الإرادة العامة لدى « شوبنهور » ، والتى تعبر عن إرادة الوجود ، وهى إرادة جوفاء ، « وكيف يستطيع الإرادة من لم يأت إلى الوجود بعد ، إذ لا تكون الإرادة إلا حيث تكون الحياة »[٢].

فعلى الرغم من أن شوبنهور قد أكد على أن الإرادة هى جوهر الوجود ، وأنها تمثل إرادة الحياة إلا أنه راح يبحث لها عن غاية خارج الحياة ، فلم يعثر على شئ لأن الإرادة هى كل شئ ولا يوجد شئ خارجها . وهنا يخطئ شوبنهور ، لأنه طلب للحياة غاية خارجها ، مع أنه ليس للحياة من غاية إلا نفسها »[٣]. فإرادة الحياة لدى(شوبنهور) ليس لها نقيض تصارعه ، لتعلو عليه كما هو الحال لدى نيتشه ، إنها عديمة الجدوى ؛ لأنها إرادة غير واعية ، وإرادة غير مكافحة، لا تعيش فى خطر ، لأن الشئ لا يعلو إلا على نقيضه وعلى الآخر ، والجديد لا يظهر إلا بخروجه على القديم ، هذا هو معنى إرادة القوة لدى نيتشه ، فهى إرادة تحمل على عاتقها تغيير العالم وتغيير نفسها . ولذا لابد أن تكافح وتعيش فى خطر ، فالخطر سمة لازمة للذات المتميزة . تريد الحياة أن تعلو على ذاتها ، ولذا لابد لها أن تخلق جواً من التوتر بينها وبين ذاتها ، وبينها وبين الأشياء الخارجة عنها . « فالحياة السامية حياة تنشد الخطر وتلح فى طلبه ، ولا تستطيع أن تتصور وجودها دون تصوره محفوفاً بالأخطار ، إرادة القوة هى فى الآن نـ ـه « إرادة الخطر » أن يجعل الإنسان حياته فى خطر ، هذا هو نتيجة إرادة فياضة سخية »[٤].

تعني إرادة القوة تركيزاً للطاقات وتحقيقاً لها . « فالحياة فى جوهرها نماء وإكثار وزيادة

---

(١)نيتشه : هكذا تكلم زرادشت ، ص ٢١٠ ، (Zarathustra, P. 209)

(٢)بولس سلامة : الصراع فى الوجود ، ص ٢٠١ – ٢٠٢

(٣) عبد الدحمن بدوى ، نيتشه ، مرجع سابق ، ص ٢٢١ – ٢٢٢

(٤) المرجع نفسه : ص ٢١٩

وتركيز متزايد للقوى الكونية فى الذات الفردية . وهى اندفاع إلى إثراء نفسها والعلو بها ، وجعلها خصبة » (١).

فإرادة القوة تسرى فى كل مظاهر الحياة ، فى المجتمع والدولة ، ولكنها تتركز أكثر فى الأفراد، فى عظماء التاريخ . إن ممارسة الفعل الإرادى هو السبيل الأفضل إلى الوصول إلى الإنسان الأعلى . وقد وصف نيتشه هذه الإرادة بالقوة لتمييزها عن الإرادة الضعيفة وليؤكد أيضاً أن الحياة لا تنمو إلا بالقوة . ولأن خصوم الذات كثيرون إنهم أغلبية ولذا ينبغى على الإنسان المتميز استخدام إرادة القوة للحفاظ على ذاته وعلى الحياة نفسها . « إن على المرء أن يتحدث عن إرادة القوة ، أى عن إرادة المزيد من الحياة » (٢).

ولكن من الإنسان الذى يدعوه نيتشه إلى ممارسة إرادة القوة ؟ إنه الإنسان الأعلى الذى يأخذ على عاتقه تغيير العالم ، إنه الهدف الذى نسعى إليه . فكيف يحدد نيتشه صفات هذا الإنسان ؟ وكيف يمكن الوصول إلى هذا الطراز من البشر ؟

هذا ما سوف نعرفه فى المبحث التالى :

سابعاً : الإنسان الأعلى

تدور فلسفة نيتشه حول فكرة أساسية وهدف واحد ، هو ارتقاء الإنسان حتى يصل إلى قمة كماله ، فى الإنسان الأعلى « أو السوبرمان » ولتحقيق هذا الهدف يبدأ بهدم كل ما يعترض سبيل هذا الإنسان المتميز ، ويظهر مكامن الخطر ، ويعمل على هدمها ليضع الأسس الجديدة ، لإنسان المستقبل . ويتمثل الخطر الأول الذى يهدد الإنسان المتميز ، فى القيم السائدة التى تجسد قيم الضعف والعبودية ، لذلك دعا إلى إعمال الهدم فيها وتجاوزها ، وتأسيس قيم جديدة ، قيم البطولة والقوة ، ورأى نيتشه أن تلك القيم – التى تجسد الضعف والانحلال – تعشعش فى عقول الجماهير، أو الكتل الجماهيرية، ولذا فقد حذر من انغماس هذا الفرد المتميز وسط الجمهور ؛ لأنه لا يرضى بوجود الأفضل فيه ، فيحاربه ويقتله. ، ويقتل إرادة الحياة وإرادة القوة فيه ، فيدعو نيتشه الفرد المتميز الذى يحوى بداخله الإنسان الأعلى ، يدعوه إلى التمرد على الجمهور ، واعتزاله ،

---

(١) عبد الرحمن بدوى ، نيتشه ، مرجع سابق ، ص ٢٢٢

(٢) بول تيليش : الشجاعة من أجل الوجود ، مرجع سابق ، ص ٤٣

لتجميع قواه وتنميتها، ثم العودة إلى الآخرين حاملاً إرادة القوة ؛ ليجسدها على أرض الواقع فيحدث التغيير .

فالإرادة الفردية القوية هي السبيل للوصول إلى الإنسان الأعلى . ولكن هذا الإنسان سرعان ما يجد عوائق جديدة تجاهه ، مثل أفكار المساواة والديمقراطية ، فهاتان الفكرتان تؤكدان أن الأفراد متساوون ولا وجود للأفضل ، فالمساواة تقتل فى الإنسان تميزه وتفرده ، حين تجعله متشابهاً مع الآخرين ، أما الديمقراطية فإنها تعد أشد خطراً على هذا الفرد ، لأنها تؤكد عدم أهميته إذ يمكن استبداله بغيره . ألم يختر الحكام بالقرعة ؟ فأى مواهب فذة ستظهر فى نظام كهذا ؟ ولهذا يرفض نيتشه كل هذه القيم السائدة ؛ لأنها تؤذن بانهيار الحضارة ، حينما تقضى على الذات الفردية المتميزة التى هى أساس كل تقدم وجوهر كل خطوة خطتها البشرية إلى الأمام .

الفرد المبدع هو القوى المحركة والدافعة للارتقاء . فما سمات هذا الإنسان الذى يدعو إليه نيتشه ؟

يقول نيتشه : « إن أنضج ثمرة من ثمار الشجرة هى الفرد المتميز ، الفرد الذى لا يشبه إلا ذاته . الفرد المتحرر من أخلاقية العادات والتقاليد ، الفرد المستقل ، والسوبر - أخلاقى ، الإنسان الذى يستطيع أن يقطع عهداً ، ذلك الذى يمتلك في ذاته وعياً حقيقياً بالحرية والقدرة ، وشعوراً فى النهاية ، بأنه وصل إلى اكتمال الإنسان فيه » [١] ، هكذا يضع نيتشه سمات الإنسان الأعلى، وهى : سمات أخلاقية رفيعة أهمها القدرة على التعهد والوفاء بالعهد ، واتخاذ القرار ، وهذا الفرد ذو الإرادة القوية يستطيع أن يضع معاييره الأخلاقية من ذاته الفياضة .

فالأقوياء هم الذين يؤسسون القيم والدول ، ويصنعون الانتصارات وينقلون شعوبهم إلى غد أفضل . يقول نيتشه : « إن الذى يجيد إعطاء الأوامر ، ذلك الذى جعلت فيه الطبيعة سيداً » ذاك الذى ينم عن قوة فى نتائجه ، وفى سلوكه ، مثل هؤلاء يمكن الاعتماد عليهم ، إنهم يأتون كالقدر ، بلا سبب ولا علة ، ولا حجة ، يحضرون بسرعة البرق بكل هولهم وكل فجائيتهم ، وكل إقناعهم . وكل « غيرتهم » عملهم يقوم على خلق الأشكال بالسليقة ، على طبع الأمر بطباعهم. وبصمها ببصماتهم ، حيث يظهرون يظهر كل شئ جديد ، وتظهر حياة جديدة معهم ،

(١) نيتشه ، أصل الأخلاق وفصلها ، مرجع سابق ، ص ٥٥ .

هؤلاء المنظمون بالفطرة لا يعرفون الغلط ولا ما هي المسئولية ، ولا ما هي المراعاة ، بين جنباتهم تشع تلك الأنانية المخيفة التي نعهدها بالفنان ذي النظرة الجامدة الخرساء ، الذي لا يعرف كيف يبرر نفسه مسبقاً ، عبر نتاجه ، منذ الأبد كالأم عبر طفلها ، فالضمير المتعب لم يثبت لديهم أبداً» [١].

ومن هذا النص المهم يتبين لنا مدى رفض نيتشه للحتمية التاريخية وأنصارها ، الذين يرون أن العظماء يظهرون بشكل طبيعي تلبية لحاجة اجتماعية ، وأن الظروف هي التي أفرزت هذا النوع من البشر . أما نيتشه فيرى أنهم يأتون بلا مقدمات ، حضورهم وأفعالهم فجائية تتسم بالتوثب والتمرد والمخاطرة ، لا شئ يقف أمام تلك الإرادة الفردية القوية ، إلا المجتمع وقوانينه ، ومبادئه ، ولكنهم حينما يظهرون يجعلون كل شئ مسخراً لإرادتهم التي تفيض على الآخرين بالقوة والحياة .

فما أشد شوق نيتشه - ونحن معه في وطننا العربي - لمجئ هذا الفرد الذي ينقلنا إلى عالم القوة والمجد . الذي يحررنا من كل الأوهام ومن الضعف والعبودية .

غير أن هذا الإنسان ليس كائناً خيالياً من صنع خيال نيتشه ، بل هو إنسان يعيش معنا ، ولكننا نكبله ، إنه موجود بداخل كل فر د فينا ، إلا أننا نقمع قواه وطاقاته ، كأن نساويه بالآخرين، وأن نفرض عليه ضغوطاً نفسية وروحية وفكرية ومادية ، حتى نسحق هذا المارد الذي فيه .

لم يكن نيتشه يتحدث إلا عن الإنسان الذي حرر الشعوب ، فكان يصف الإسكندر ومحمد صلى الله عليه وسلم ، ونابليون ، ومن أتي بعد نيتشه ، لينين ، وماو وهتلر وستالين وعبد الناصر. كل هؤلاء غيروا مجرى التاريخ . إنهم « هذا الناقوس الذي سيقرع في وسط النهار . ناقوس يوم الحساب العظيم ، هذا المحرر للإرادة التي تعيد للعالم غايته وللإنسان رجاءه ، هذا القاهر للعدم ، ينبغي أن يهل علينا ذات يوم » [٢].

وهكذا ذهب نيتشه يبشر بقدوم هذا الإنسان ، يقول في ذلك : إنني آت إليكم بنبأ الإنسان المتفوق ، فما الإنسان العادي إلا كائن يجب أن نتجاوزه ، فماذا أعددتهم لتجاوزه » [٣]. فالإنسان

---

(١) نيتشه ، أصل الأخلاق وفصلها ، ص ٨١ - ٨٢

(٢) المصدر نفسه : ص ٩١

(٣) نيتشه : هكذا تكلم زرادشت ، ص ٣٠ (Zarathustra, P. 27)

الموجود ليس سوى وسيلة ومرحلة ، إنه وسط بين الأدنى والأعلى . ويرى نيتشه أننا نعيش حياة زائفة ، نعيش على الوصايا القديمة ، التى تكبل قوانا الإبداعية ، ولذا فإنه يتمنى ظهور الإنسان الأعلى كاللهب ، ليحرق هذا الوجود الزائف ، يقول : « أين اللهب الذى يمتد ليطهركم ، وأين الجنون الذى يجب أن يستولى عليكم ؟ ها أنذا أنبئكم عن الإنسان المتفوق ، إن هو إلا ذلك اللهب ، وذلك الجنون المتوهج » [١].

إن كل فلسفة نيتشه تدور حول فكرة واحدة ومركز واحد هو التمهيد والتبشير بظهور الإنسان الأعلى ، أى بارتقاء الجنس البشرى ، بأن يخرج من ذاته ما هو أعلى منه . « أحب جميع من يشبهون القطرات الثقيلة ، التى تتساقط متتالية من الغيوم السوداء ، المنتشرة فوق الناس ، فهى التى تنبئ بالبرق وتتوارى . ما أنا إلا منبىء بالصاعقة ، أنا القطرة الساقطة من الفضاء ، وما الصاعقة التى أبشر بها إلا الإنسان المتفوق » [٢].

يدعونا نيتشه إلى إعداد أنفسنا وتسخير كل شئ لظهور الإنسان الأعلى ، وهذا الإنسان ليس كائناً خرافياً أو أسطورياً يهبط علينا من عالم آخر ، بل هو إنسان يتجه للارتقاء على هذه الأرض . « وفى هذا الاتجاه فليسر فكرنا وليتجه نشاطنا لإقامة العالم على أساس جديد ، حتى نستطيع أن نصل فى النهاية إلى خلق « الإنسان الأعلى » ، استغفر الله ، فليست هناك نهاية ، وليس للإنسان الأعلى قوام ولا وجود ، وإنما هو تطور وصيرورة دائمة ، صورة تتزايد قواها وتسمو فى تعبيرها ، وليس لهذا التزايد نهاية ، ولا لهذا السمو حد » [٣]. وهكذا نجد أن نيتشه يرى فى الإنسان الأعلى صورة لتطور الجنس البشرى ، وهدف إنسانى تسعى إليه الحضارة الإنسانية ، فماذا أعددنا له ؟

يرى نيتشه أن الإنسان المتفوق المتفرد كامن فينا كتمثال يقبع فى عمق الصخرة ، وعلينا تكسيرها ، حتى يخرج هذا التمثال . نعم فى أعماقنا طاقة لم تجرب بعد ، وقوى وإمكانات هائلة لم تتحرر بعد ، ومتى حررناها خرج هذا المارد وهذا الإبداع . يقول نيتشه : « إن طموح إرادتى إلى الإيجاد يدفعنى - أبداً - نحو الناس اندفاع المطرقة فوق الحجر ، أيها الناس إننى ألمح فى الحجر تمثالاً ، كامناً هو مثال الأمثلة ، فما جدوى أن يبقى ثاوياً فى أشد الصخور صلابة وقبحاً !» [٤].

---

(١) نيتشه : هكذا تكلم زرادشت ، ص ٣١ (Zarathustra, P. 29)
(٢) المرجع السابق نفسه : ص ٣٣
(٣) عبد الرحمن بدوى : نيتشه ، مرجع سابق ، ص ٢٠
(٤) نيتشه : هكذا تكلم زرادشت ، ص ١٠٦ (Zarathustra, P. 99)

إذن فالإنسان الأعلى الذى بشر به نيتشه هو قوى وطاقة كامنة فينا ، وما علينا إلا إخراجها ، حتى لو قدمنا كل التضحيات من أجل إخراجها أفضل من بقائها كامنة فينا ، والإنسان الأعلى هو المخاطر الأكبر ، وهو مبدع القيم ومجدد الحياة ، ومع الإنسان الأعلى الذى بشر به نيتشه تصل إلى قمة فكره الفردانى ، الذى يعد محور فلسفته من أولها إلى آخرها .

تعقيب

يعد نيتشه المدافع الأكثر صلابة عن الفرد ، الذى يتعرض للتهميش والضياع من قبل الجمهور والسلطات معاً ، فلقد لاحظ نيتشه أن الحضارة الغربية تؤذن بالانهيار نتيجة لسيادة أخلاق الضعف ، ومحو أخلاق القوة ، ونتيجة لمحو الفردية والإعلاء من شأن الروح الشعبية العامة ، ولذا يعد نيتشه « شاعر الفردية البرجوازية ، المحارب فى سبيل تحرر الفرد ؛ الفكرى والاجتماعى ، هذا الفرد الذى يجب أن يتخلص من أغلال المذهبية الفكرية والأخلاقية »[1].

لم تكن النزعة الفردانية لدى نيتشه وغيره من كبار فلاسفة العصر ، إلا صرخة مدوية تجاه القهر الاجتماعى الذى تمارسه الأنظمة الرأسمالية ،والاشتراكية على حد سواء ؛ فالأولى تجعل الفرد يغترب عن ذاته وعن منتجاته ، والثانية تعمد إلى جعل الناس متشابهين فى كل شئ، فتلغى تفرد الإنسان وتميزه . ويرى نيتشه أن الحضارة الإنسانية لم تنم فى أى مكان إلا على عناصر القوة وليس على الضعف والاستكانة ، وأخلاق الشفقة ، والتسوية .

ولذا تعد فلسفة نيتشه ثورة فكرية عاصفة تقتلع الضعف والانحلال من الجذور ، فهى فلسفة للإرادة الفردية الصارمة ، وهى فلسفة لتأكيد الذات . إذ يرشدنا نيتشه إلى ضرورة البحث عن ذواتنا بعد أن فقدناها ، ثم نعمل على توكيدها والتمسك بها ، وعدم محوها حباً فى الروح العامة .

وبهذا الخصوص ينبغى علينا نحن العرب توكيد الذات التى فقدناها ، نتيجة للفهم الخاطئ للتراث ، مع أن تراثنا بل وأسلافنا كانوا أشد عزيمة وقوة وأمضى إرادة وأكثر اعتزازاً بذواتهم الفردية، فقد شيد العرب حضارات ضاربة الجذور قبل الإسلام وبعده ، وقد مثلت تلك الحضارات قمة الاعتزاز بالذات والاعتماد عليها ، مثلت القوة بكل عناصرها غير أننا جبلنا على إنكار الذات وعدم الثقة بأنفسنا وبقدرات شعبنا العربى الواحد ، بأفراده المتميزين الأشداء .

---

(١) ستيبان أودويف : على دروب زرادشت ، مرجع سابق ، ص ٧٤

لقد نمت فينا الروح الانهزامية ، فحاربنا قوي الإرادة فينا وأصبحنا نتهمه بالتسلط والدكتاتورية ، لأننا نريد حكاماً ضعفاء وجبناء ، أما قوى الإرادة الذى يود بناء دولة قوية ، ويمهد لحضارة جديدة ، فنحاربه ؛ لأننا ضعفاء نخاف القوة ورموزها ، ونحن أكثرية نهزم بالتجمع هذا التفرد المتمرد ، بالتصويت ، ورفع الأيدى ، فيتضاءل دور الفرد الأفضل . حتى الديمقراطية أسأنا استخدامها ، فكانت وسيلة لقهر الأفراد المجددين لروح الحضارة ، بدلاً من جعلها وسيلة لتنمية هذا الاستثناء .

فما أشد حاجاتنا إلى القوة ؛ لأن غيرنا تفوق علينا عندما اهتم بذاته وأعلاها على كل شئ ، لقد تقدم علينا الشرق والغرب عندما آمنوا بقدرة الفرد على الإبداع ، وأتاحوا له حرية العمل ، ولو أن السمة العامة للفكر الشرقى هى الإعلاء من الروح الجماعية ، والتضحية بالذات ، إلا أن معظم دول الشرق قد أدركت ذلك الخطأ فتجاوزته وتقدمت ، أما الغرب فقد أخذ منذ بداية نشأته بمصادر القوة ، متمثلة فى تمجيد الذات ، فكانت النزعة الفردية هى عنوان الحضارة الغربية ، وعامل أساسى فى تفوقها ، أما نحن فقد فهمنا القوة على أنها التسلط والديكتاتورية فقط . ولذا حاربناها .

« إن العقل العربى عقل قوى بنشأته ، صادق بعزيمته ، ولكن جيلنا الحاضر قد اعتنق الفكرة العربية مجردة من معنى القوة والصرامة ، فتشوهت بذلك الرسالة وضاعت معالمها »[١]. وهكذا فالغرب يشدد على الذاتية ؛ لأنها منبع التقدم ، وهى القوى الفاعلة فى التاريخ ، أما نحن فنتعمد محوها وجعلها رذيلة ، وأنانية ، إن الدعوة لتحرر الفرد لا تعنى تجاهل المجتمع ، بل تعنى تحرراً شاملاً لكل أفراد المجتمع ليكونوا قوى فاعلة .

وهكذا نجد أن نيتشه يدعو لتحرر الفرد من كل أنواع العبودية « إن فكرة الفردية البرجوازية قد ولدت من التصور الهام القائل : إن حرية الفرد متعذرة إذا لم يتحرر المجتمع من القيود التى تغله، وقد لعبت الفردية دوراً هاماً فى النضال ضد المؤسسات الإقطاعية والاستبداد الدينى ، ومن بعد ضد عالم انتزعت إنسانيته ، وأصبحت الأشياء جميعاً سلعة فيه ، بما فيها الإنسان »[٢].وقد كان نيتشه

---

(١) هنرى ليشتانبرجر : نيتشه ، مرجع سابق ، ص ٥ - ٦

(٢) ستيبان أودويف ، على دروب زرادشت ، مرجع سابق ، ص ٧٤

من أهم دعاة الفردية داعياً إلى تمجيد الذات والإرادة الفردية ، بعد أن تعرضت للضياع . ولذا يرى نيتشه أنه ليس ما يسئ للحرية الفردية كمثل إساءة المؤسسات التمثيلية التى يشكل ظهورها العرض الأول والأخطر لانحطاط الأشكال السليمة للحياة » [١].ويهاجم نيتشه الديمقراطية لأنها تؤدى إلى استعباد الأغلبية وسيطرتها على الأقلية المبدعة ، ولأن الفرد المتميز يستعاض عنه بالجمعيات والمؤسسات الجماعية ، التى تذوب فيها الحرية . ويرفض الاشتراكية لأنها تكرس المساواة والتماثل والتشابه بين الأفراد ، فتلغى التميز ، ومن ثم فهو يعارض الرأسمالية والاشتراكية معاً ، لكونهما يؤديان إلى التماثل وإلى قهر الفرد المتميز » [٢]. وقد رفض نيتشه فكرة العقد الاجتماعى عند روسو ؛ إذ يرى أن الدولة يؤسسها الأقوياء « فما أهمية العقود بالنسبة إلى ذلك الذى يملك القدرة على الأمر » [٣].

لقد كان نيتشه وسيظل لزمن أطول - المدافع الأقوى عن الفردية وإرادة القوة - إذ كرس هذا الفيلسوف حياته للتبشير بالإنسان الأعلى ، داعياً الفرد لتجاوز ذاته ، عبر تحطيم كل ما هو سائد من عادات وتقاليد توارثناها عبر آلاف السنين . « إن نيتشه المفكر الجبار الذى يفتح أمام الفرد آفاقاً رحبة فى مجال القوة والثقة بالنفس . وتحرير الحياة من المسكنة والذل تائقاً إلى إيجاد إنسان يتفوق على إنسانيته بالمجاهدة والتغلب على العناصر والعادات والتقاليد وما توارثته الأجيال من العقائد الموهنة للعزم » [٤].

غير أن هذا لا يعنى أن نيتشه يدعو إلى هدم الأخلاق النبيلة ، كما قد يتراءى للبعض ، فالأخلاق تعد قاعدة أساسية لقيام أى مجتمع إنسانى ، إنه يدعو إلى هدم الأخلاق الفاسدة التى تربى فينا سمات الضعف ، والتسليم للقدر ؛ إذ نجده يدعو للحفاظ على نقاء الأسرة ، ويمقت العلاقات الجنسية التى لا يتخللها حب ، ويرى أن أية علاقة سليمة لابد أن تقوم على الحب وحده ففيه تسمو الحياة . يقول فى هذا : « إن الرجل الكامل أو الأقرب إلى الكمال إنما هو ابن الحب

---

(١) ستيبان أودويف ، على دروب زرادشت ، مرجع سابق ، ص ٨١

(٢) Frederick. Mayer A history of modern philosophy. Ibid. P. 513.

(٣) ستيبان أودويف ، على دروب زرادشت ، ص ٨٣

(٤) نيتشه ، هكذا تكلم زرادشت ، مصدر سابق ، ص ٧

الكامل ، فالمحبة وحدها هي السبيل المؤدى إلى إدراك الحق والقوة والجمال » [١]. وهنا ندرك قيمة الحب لدى نيتشه ، وقدسية العلاقة الإنسانية التى يتولد عنها أفراد يطمحون للكمال ؛ لأن منبتهم وميلادهم قام على أصل وأساس إنسانى سليم .

إن نيتشه الذى يدعو لهدم القيم ، ونقدها ، إنما يدعو فى الوقت نفسه إلى قيام أخلاق تسمو بالإنسان إلى مرتبة أكثر رقياً ورفعة ، إنه يمجد القوة القائمة على الحرية والفعل ، ويحارب الضعف لأن الإنسان الضعيف يمكن أن يتنازل عن قيمة وأخلاقه وكرامته ، ولا حاجة لنا بهذا النوع من البشر ، يقول نيتشه مؤكداً أهمية نقاء الأسرة : « لا صلاح لأمة فسدت منابع أطفالها ، وهذه عبر التاريخ ماثلة لبيان من يريد أن يرى » [٢].

وهكذا نجد نيتشه مدافعاً قوايا عن الفرد وحريته وسمو أخلاقه ومدافعاً قوياً عن مستقبل أفضل للجنس لبشرى ، ونستغرب أن يرى بعض المفكرين فيه فيلسوفاً متشائماً . بل أن فلسفته تشع بالأمل والثقة بالنفس ، وتفيض نفسه بالقوة والإرادة الصلبة .

---

(١) نيتشه ، هكذا تكلم زرادشت ، ص ١٣

(٢) المرجع السابق نفسه ، ص ١٣

الفصل الرابع

الوجود الزائف وسقوط الأنا عند هيدجر (١٨٨٩ - ١٩٧٦ م)

مقدمة :

ما هية الوجود الإنسانى

أ - الوجود فى العالم

ب - الوجود مع الآخرين

ج - الوجود الزائف

مظاهر الوجود الزائف

١- الثرثرة

٢- الفضول

٣- الغموض

هـ - التجاوز إلى الوجود الحقيقى

تعقيب ٠

مقدمة :

رأينا فى الفصول السابقة الملامح الأساسية للنزعة الفردانية لدى كل من كيركجارد ونيتشه ، ولاحظنا أنهما قد دافعا دفاعاً شديداً عن الذات الفردية فى مقابل الموضوع والجمهور ، إذ رأى كل منهما أن الفرد تمحى شخصيته حين ينخرط وسط الجمهور وفى الوجود العام ، ولذا فقد رفضا الوجود المشترك ، وأكدا على العزلة والابتعاد عن ميدان الجماهير والموضوعية بكل صورها ، ورفضا الديمقراطية ؛ لأنها تتضمن حكم الأغلبية التى تمارس القهر على الأفراد المبدعين ، ولكننا الآن سنحاول استعراض فكرة الفردانية لدى هيدجر وسارتر .

وقد انتاب الباحث عند البدء فى بحثه عن هيدجر حيرة وتردد شديدان ، وذلك لأنه وجد أن معظم المفكرين يرون أن هيدجر ليس فردانياً بل هو فيلسوف الوجود العام . لكننا حسمنا هذا التردد حينما أدركنا أنه ينظر للوجود العام من خلال الوجود الفردى ، ولذا فقد رأينا طرح سؤال أساسى لهيدجر ، والإجابة عنه ستحدد ما إذا كان فردياً أم صاحب نزعة كلية . وكان السؤال على النحو التالى :

هل تحقق الأنا ذاتها من خلال الوجود المشترك والانخراط مع الآخرين ؟ أم أن هذا الوجود المشترك يؤدى إلى فقدان الذات لشخصيتها ووجودها الحقيقى القائم على الحرية ؟

يبدأ هيدجر بوضع سؤال جوهرى عن ما هية الإنسان فيسأل بقوله : « من هو الإنسان ؟ ويرى أن التحليل الفينومينولوجى سيوضح لنا ما هية الإنسان . وقد رأى إجابة لهذا السؤال . أن الإنسان هو موجود فى العالم ، وهذا يتضمن الوجود مع الأشياء المادية من جهة ، ومع الآخرين من جهة أخرى ، غير أن هذا الوجود يتسم بالخصوصية التى تميزه ن غيره من الأشياء فله ذاتية وجوهرية تميزه عن الآخرين »[1].

ومن ناحية أخرى « فإن السؤال من ؟ نعثر على الإجابة عنه من خلال « الأنا » أو «الذات» التى تكون هى نفسها من خلال ما يطرأ عليها من تغيرات فى خبراتها اليومية ، ويعنى ذلك أن «الجوهرية» هى المفتاح الأنطولوجى اللازم لتحليل سمات الموجود الذى تجيب

---

(١) Heidegger. M. Being and time, basil blackwell. 1962. P. 150-152

من خلاله عن هذا السؤال » (١).

ولذا فإنه يقرر أن للأنا سمات تميزها عن غيرها ، فهى تمتلك الوعى والحرية ، ولديها إمكانيات كامنة فى صميم وجودها ، ومن جهة أخرى يؤكد أن الذات ليست موجودة بشكل مستقل ، بل توجد فى العالم مع ذوات أخرى .

ماهية الوجود الإنسانى :

أ - الوجود فى العالم :

يرى هيدجر أن الإنسان يتميز بوجودين ؛ وجود فى العالم ووجود مع الآخرين ، أما الوجود مع الآخرين والذى يسميه بالوجود المشترك فينقسم إلى نوعين : **الوجودالحقيقىالأصيل؛ والوجودالزائف**. وكان هيدجر يتحدث عن الوجود العام إلا أننا نلاحظ أنه ينطلق من الوجود الخاص والفردى ، لكنه وجود فى العالم « فإذا كان الطابع الأساسى للوجود عند كيركجارد هو الوجود الفردى العينى ، فإن الطابع الأساسى والتحديد الأول عند هيدجر - هو الوجود - فى - العالم ، in - den - welt - scin ، فهذه هى الحقيقة الأولية التى اعتبرها هيدجر من مقومات الذات البشرية » (٢) . فالسمة الأساسية للآنيّة هو الوجود فى العالم . فالإنسان يوجد محاطاً بالأشياء وبالآخرين ، وهذه الذات ليست منفصلة عن العالم وعن الآخرين .

« إن الأنا أو الذات أو الإنسان لا يوجد إلا فى العالم ، ويترتب على ذلك أنه لا يوجد منفرداً بل مع ذوات أخرى لها ما له وعليها ما عليه ، وهذه الذوات الأخرى ليست من قبيل الإضافة بل من صلب الوجود » (٣). « إذ يرى هيدجر أن وجودى فى العالم هو وجود أتقاسمه مع الآخرين » (٤). « وإذا كانت الآنيّة Dasein عند هيدجر ليست ذاتاً أو وعياً مغلقاً على نفسه ، وإنما هى وجود متجه منذ البداية نحو العالم الخارجى ، فلن تكون العلاقة بين الإنسان والعالم علاقة ذات بموضوع ، على نحو ما تصورتها الفلسفة الحديثة ، ابتداءً من ديكارت ، ولكنها علاقة

---

(١) صفاء عبد السلام جعفر : فينومينولوجيا وأنطلوجيا الوجود الحقيقى ، عند مارتن هيدجر ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، عام ١٩٩٣ ، ص ١٠٣

(٢) حبيب الشارونى : فكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٤م ، ص ٦٨ - ٦٩

(٣) بولس سلامة : الصراع فى الوجود ، ص ٢٧٤ .

(٤) صفاء عبد السلام جعفر : هيدجر ، مرجع سابق ، ص ١٠٦

وجودية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بين الإنسان والعالم ، إذ لا يمكن أن نتصور أحدهما دون الآخر ، فالوجود - في - العالم - هو تحديد أنطولوجي للموجود البشري » [١].

ب - الوجود مع الآخرين :

يؤكد هيدجر أن الأنا تعيش مع الآخرين ، وهذا هو المدخل الأساسي له ، إلا أن هذا الوجود له جانب سلبي وجانب إيجابي ، ولذا « فإن هيدجر يميز بين ما يمكن أن نسميه بأسلوبين أساسيين للحياة ، يصف أولهما بأنه أسلوب « أصيل » ويصف الآخر « بالزيف » . فالوجود الحقيقي هو وجود يقرر ذاته ، ويستمد شكله واتجاهه من خلال قرارات واختيارات تنتمي بصورة حقيقية إلى ذات المرء ، وتتخذ في وعي كامل بالأوضاع الأساسية للحياة الإنسانية» [٢].

ويرى هيدجر أن للآنية شعور خاص بذاتيتها أو بفقدانها لهذه الذات ، وليس الموجود - الذى هو نحن أنفسنا سوى وجودى أنا الخاص » [٣]. وهذا هو الوجود الحقيقي ، الذى تملك فيه الذات خصائصها المتميزة ؛ إذ تكون الذات قادرة على اتخاذ القرارات وتحمل المسئولية تجاه نفسها وتجاه الآخرين ، دون أن تعتمد على غيرها ، أما حينما تتهرب من مسئولياتها ، فإنها ترتمي في المجتمع/ وسط الجمهور الذى يفقدها ذاتيتها ووجودها الأصيل ، وعندما يتخلى الفرد عن حريته وخصائصه، فإنه يعيش حياة زائفة ويفقد وجوده الحقيقي .

جـ - الوجود الزائف :

ولكن ما هي سمات الوجود الزائف ؟

الوجود الزائف عند هيدجر ، هو الوجود المستغرق في الحاضر ، والذى تقرره التوقعات والمواثيق الاجتماعية وغير الشخصية ، ويؤثر هيدجر أن يفهم مصطلح « السقوط » باعتباره يشير إلى الميل الإنساني الموروث إلى البقاء في إطار النمط الأخير للوجود أو الانزلاق إليه » [٤]. فالوجود

---

(١) حبيب الشاروني : فكرة الجسم ، مرجع سابق ، ص ٦٩

(٢) ريتشارد شاخت : الاغتراب ، ترجمة : كامل يوسف حسين ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط١ ، ١٩٨٠ ، ص ٢٦٢ - ٢٦٣

(٣) صفاء عبد السلام جعفر ، هيدجر ، مرجع سابق ، ص ١٠٣

(٤) ريتشارد شاخت ، الاغتراب ، مرجع سابق ، ص ٢٦٣

الحقيقى هو الذى يحقق فيه الإنسان إمكانياته باختياراته الذاتية ، أما الوجود الزائف فهو الوجود الذى ينفصل عن إمكانياته ويرتبط بالآخرين ومشيئتهم ، ولذا فإن هيدجر يستخدم « مفهوم الاغتراب للدلالة على الحالات التى لا يوجد فيها المرء بطريقة حقيقية ، أى الحالات التى يعزل فيها المرء أو يفصل عن وجوده الأصيل المحتمل ، وهى الحالات التى يغدو فيها هذا الوجود غريباً بالنسبة له » (١).

وعلى الرغم من أن هيدجر يركز على الوجود العام ، إلا أنه يبدأ بالفرد باعتباره مدخلاً للوجود العام ، وعلى الرغم من أنه يؤكد من أن الإنسان موجود فى العالم ومع الآخرين ، وليس منعزلاً عنهم ، إلا أنه يرى أن الحياة اليومية تفقد الذات استقلالها ووجودها الحقيقى ، فالحياة وسط الآخرين تشكل تهديداً لوجودنا الحقيقى ، فهو هنا يقترب من كيركجارد ونيتشه « فلكى توجد وجوداً حقيقياً ، ولكى لا تظل فى مجال المرئيات والأدوات المستعملة ، فلابد من أن تنبذ الوجود الزائف من الوجود ، فنحن تحت تأثير الضغط الاجتماعى ، نظل فى مجال لا نكون فيه على صلة بأنفسنا ، وهذا هو مجال الحياة اليومية الذى يسميه هيدجر مجال « الناس أو الـ «هم » ، وفى هذا المجال يمكن أن نستبدل بغيرنا ، ولا نشعر شعوراً قوياً بوجودنا الخاص » (٢).

إن كيان «الناس» هذا ليس شخصاً محدداً ، ولا هو « ذات جمعية » وتقوم خصائصه المميزة فى عبادة تفاهة المتوسطين ، وفى ميله نحو التدنى ، إنه يعفى « الموجود - هناك » من واجب اتخاذ القرارات ، ومن كل مسئولية تخصه » (٣). « فالناس أو الـ « هم » يكبتون كل ذى معنى وكل تميز ، ويقللون من المستوى الفردى لكل إمكانيات الوجود ، إنهم يحجبون كل ما هو هام وذو معنى ، فهم ماكرون يتهربون من اتخاذ القرارات ومن المسئولية الشخصية ، ولذا فإنهم يتخلون عن واجباتهم بالارتماء فى الآخرين » (٤).

---

(١) ريتشارد شاخت ، الاغتراب ، مرجع سابق ، ص ٢٦٣

(٢) جان فال : من تاريخ الوجودية ، مرجع سابق ، ص ١١ .

(٣) إ.م. بوشنسكى : الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة عزت قرنى، سلسلة عالم المعرفة ، سبتمبر ١٩٩٢م ، ص ٢٧٨

(٤) Wolfgang stegmuller, main currents in contemporary german, british, and american philosophy. D. Reidel publishing company dordecht holland, 1969. p. 155-156 .

علاقة الأنا مع الـ «هم» أو الناس The They-Dasman

فى هذا الوجود الزائف الذى يسميه هيدجر وجود الأنا مع الـ «هم» أو الناس ، تظل الأنا خاضعة لسلطة غريبة لا تقاوم هى الـ «هم» ، إنها ديكتاتورية تسلبنى حريتى . « فإننى أخضع إلى ديكتاتورية بدون ديكتاتور . وهذا الديكتاتور الذى لا اسم له ، هو عبارة عن ذات غفل لا شخصية له وإن مجال سيطرة الـ «هم» هو الحياة اليومية بكل ما تفرضه من التزامات وما تلصقه بى من هموم ومشاعر وأفكار ، دون أن أتمكن من مقاومتها ، وليس علىّ إلا أن أتقيد بما تفرضه علىّ وعلى الآخرين من مقياس عادى ، هو مقياس الوسط ، أو الحل الوسط لكل الأمور والمواقف » (١).

فالسقوط فى العالم يعنى أن تتحول الذات إلى أداة بيد الذوات الأخرى «وفضلا عن هذا فإن الذات بين الذوات الأخرى فى العالم لا تستطيع إلا أن تفنى فيها ، ومن هذه الذوات الأخرى يتكون كائن هائل مجرد ، هو المسمى باسم « الناس » وحينئذ لا أفكر إلا كما يفكر « الناس » ولا أعمل إلا وفق ما يرتضيه « الناس » وسيكون «الناس» فى هذه الحالة هم مصدر التقويم والفكر والفعل ، وبالتالى مصدر الوجود ، وبذا تفقد الذات صلتها الحقيقية بنفسها ، وتصبح صلتها مع الغير ، ومع الأشياء ، ولما كانت الصلة بالذات هى الحقيقة وحدها ، فإن هذا الاتصال بالغير وبالأشياء سقوط للذات » (٢). «فالسقوط يأتى بانتقال الذات من حالة الوجود الماهوى ، أو الممكن إلى حالة الوجود العينى المتحقق فى العالم ، وهو المسمى بالآنية » (٣).

إن الذات المعبرة عن الوجود اليومى هى ذات الناس they - self التى تختلف عن الذات الحقيقية التى أمسكت بزمامها بطريقتها الخاصة ، وحينما يرتبط هذا الوجود المتعين « بالناس » فإنه يتبدد بالآخرين » (٤). ولذا فإن هيدجر يرى أن على الذات – لكى تحافظ على وجودها الحقيقى الأصيل – أن تحتفظ بمسافة بعيدة عن الآخرين لتميز نفسها عنهم ، وتؤكد من خلال هذه المسافة خصائصها الذاتية» (٥) ، ذلك أن الوجود اليومى يجعل من الناس أشكالا متشابهة ،

---

(١) مطاع صفدى : هيدجر والكينونة ، مرجع سابق، ص ١٠

(٢) عبد الرحمن بدوى : الزمان الوجودى ، مرجع سابق ، ص ٣٨

(٣) المرجع نفسه : ص ٣٨

(٤) صفاء عبدالسلام؛ هيدجر، مرجع سابق ، ص ١١٤ .

(٥) Wolf Gang, Ibid: P. 155-156

ويدفعهم إلى الوسطية والتماثل فى كل شئ هذا الوسط يحارب التميز والتفرد ، إنه يمثل الكل أو الـ « هم » الذى يلغى الوجود الفردى . « إذ يدفعه الـ « هم » ألى أن يختار ما يناسب الكل ، وبذلك فهو يجرده من مسئوليته ، وحيثما كان الكل أو الجميع مسئولين فلا أحد مسئول حقاً، وهكذا فإن الـ «هم» يخلصنى من ثقل وجودى الشخصى ، ويلغى غريزة الشعور بالخفة الكامنة فى نفس كل فرد » [١]. وبقدر ما تتعاظم إرادة التمرد عند الفرد ، بقدر ما تشتد مقاومة الـ «هم» ، حتى ينتهى الأمر بالإنسان إلى أن يستسلم إلى هذا السلطان الأعمى غير المحدد ، مقايضاً أصالته وحريته بنوع من الطمأنينة والراحة السلبية والتى يمنحه إياها الـ « هم » [٢].

« إن ظاهرة « الناس » لا أحد das - man the they ، تعبر عن إحدى صور الوجود الزائف، وفيها يصبح كل واحد هو الآخر ، وما من أحد هو نفسه ، فالناس ليسوا فى حاجة إلى التعريف ، إذ ينوب عنهم أى واحد ، ولا يهم من يكون . وفى أى زمان ، هذا الواحد الذى هو لا أحد وكل الآحاد يمثل نوع الحياة اليومية المتوسطة للآنية » [٣].

إذن فالآخرون يمارسون الهيمنة على وجودنا وفرديتنا ومسئوليتنا ، وإذا أراد الفرد أن يمتلك ذاته فعليه التحرر من هذه السيطرة لذات كلية وهمية فالـ « هم » كما رأينا ليس له أية شخصية مباشرة ، فهو صفة للوجود العام ، «يستغرق الحدود الفاصلة بين الأنا والآخر حتى يصبح هو فى حد ذاته الدزاين العام « الوجود العام » أو الأنا العام ، وعندئذ نطلق عيه اسم الوجود «اللامشروع». فليس الأنا هو موضوع هذا الوجود ولكنه الـ « هو » أى هذه الأنا التى فقدت وجودها الشخصى ، وضاعت فى سديم الكل » [٤]. إن هذا السديم الاجتماعى يحجب الرؤية عن الذات الفردية ، وهذا الوجود العام يذكرنا بفكرة الإرادة العامة عند روسو التى تذوب فيها الإرادات الفردية ، وتتخلى عن مسئولياتها لهذا الوجود العام ، ويذكرنا بالفكرة المطلقة التى تسير التاريخ حسب تصور هيجل ، أو الوعى الطبقى لدى ماركس ؛ حيث يخضع الفرد للطبقة التى ينتمى إليها ، ويتشكل سلوكه ووعيه حسب مصالحها • فى كل هذه النماذج تضيع الذات الفاعلة فى التاريخ وتتحكم بها قوى غيبية تماماً ، تتكرر أشكالها فى كل العصور تحت أسماء متعددة ، ولكنها تحمل سمة واحدة هى

---

(١) مطالع صفدى : هيدجر والكينونة ، مرجع سابق ، ص ١٠ - ١١

(٢) المرجع السابق نفسه : ص ١١

(٣) صفاء عبد السلام جعفر ، هيدجر ، مرجع سابق ، ص ١١٧

(٤) مطالع صفدى : هيدجر والكينونة ، مرجع سابق ، ص ١١

الامتعين وهى روح عامة ، أو روح شعبية أو روح جماهيرية ، أو روح طبقية أو روح طائفيــة أو قبلية ... إلخ .

هذا الشمول يلغى الذات ، ولذا كانت الفردانية نزعة إنسانية جديدة ثائرة ضد كل تلك الأشياء التى تكرس العبودية على الإنسان . ويرى هيدجر أن الموجود – هناك – يقع فى السقوط ويغرق فى هاوية العالم »(١).

ولكن ما الذى يجعل الفرد يلغى ذاته بالسقوط فى اللاوعى الجمعى ؟ ولماذا يتنازل عن حريته وقراراته ؟ يجيب هيدجر بأن القلق من الموت هو الذى يدفع الفرد إلى تلك الهاوية نحو الوجود اليومى ، الذى هو فى الواقع وجود – اللاحقيقة »(٢).

د – أنماط الوجود الزائف :

يرى هيدجر أن الوجود اليومى أو الوجود الزائف يتسم بثلاث مظاهر هى : الثرثرة اليومية ، والفضول أو حب الاستطلاع ، والغموض »(٣).

١– الثرثرة Idle talk :

تمثل الثرثرة مظهراً مؤسساً للوجود فى العالم ، وتعتمد فى حقيقتها على الشائع من الأقوال والمقاييس ، ولا تعتمد على أى برهان عقلى أو علمى، بل تكتفى بالاستناد إلى القاعدة «يقال إن...» فما يعتد به إذن هو ما يقال من المفاهيم السطحية الفاقدة للمسئولية ، وصيغة الثرثرة هذه تسمح لصاحبها أن يدعى امتلاك الحقيقة وإمكانية الخوض فى كل موضوع ، دون أن يطالب نفسه بأدنى إثبات وجودى . والثرثرة تخفى عن الدزاين حقيقته ، وأنه يقوم فى فراغ من العدم »(٤).

ثم إن اللغو أو الثرثرة لا يقتصر على الكلام الشفهى ، وإنما يشتمل على الكتابات التافهة ، وفى هذه الحالة لا تعتمد الثرثرة على القيل والقال ، وإنما تقوم على القراءة السطحية ولن يتمكن الفهم المتوسط بذلك من التمييز بين الكلام الحقيقى والكلام الزائف »(٥). ويشعر الإنسان فى

---

(١) إ.م. بوشنسكى : الفلسفة المعاصرة ، مرجع سابق ، ص ٢٧٨ – ٢٧٩

(٢) المرجع السابق نفسه ، ص ٢٧٩

(٣) Heidgger. Being and time: Ibid, P.210-211.

(٤) مطاع صفدى : هيدجر والكينونة ، مرجع سابق ، ص ١٢ (and, Heidgger) (Ibid: p. 211 - 213)

(٥) صفاء عبد السلام جعفر : هيدجر ، مرجع سابق ، ص ١٢٢ .

هذه الحالة من الوجود بالعدم والسطحية فى الحياة اليومية « هذا الشعور بالعدم يدفع الفرد إلى المرحلة الثانية ، وهى :

٢- الفضول Curiosily :

وهو محاولة لمعرفة الأشياء ولكن هذه المعرفة سطحية أيضاً ، إذ لا يتفحص عمق الظواهر ، بل يكتفى بمظهرها الخارجى وهذا يجعله يشعر بالتبدد وعدم الاستقرار » (١). فأوهام الفضول تخدع الفرد ، إذ يعتقد أنه يعيش مشروعه الخاص ، وهذا ما يؤدى به إلى الحالة الخاصة الثالثة للحياة اليومية ، وهى :

٣- الغموض Ambiguity :

ويعنى الغموض أو الالتباس ؛ العجز عن التمييز بين الحالة المشروعة والأخرى اللامشروعة ، بحيث يفقد « الدزاين » القدرة على معرفة وضعه الحقيقى ، فهو دائماً « الموجود - هناك » ، الذى تستغرق حواسه وقواه العقلية اهتمامات العالم الخارجى » (٢). وهذه الحالة تجعل الموجود - هناك يعيش حالة من التمزق اليومى ، إذ أن الإنسان هنا لا يمثل ذاته ، بل يمثل حياة الناس اليومية ، إنه تابع لهم ، فنحن نفقد ذاتيتنا تماماً . يقول هيدجر « نحن ندعو بسقوط الدزاين كأن يفقد الفرد بصيرته ويعيش مع الآخرين ملقى به فى هذا العالم ، تتنازعه تلك الحالات الثلاث (اللغو والفضول والغموض) ، يردد ما يقوله الناس ، وكأنه يمثل وظيفة يومية هى اللغو » (٣).

كما يرى هيدجر أن الوجود مع الآخرين فى هذا العصر قد أذاب الذات ومحا خصالها ، إذ إن «إنسان العصر الحديث كما يقول هيدجر - قد أصبح يعيش فى حالة جماعية زائفة ؛ لأنه قد اتخذ من الوجود مع الآخرين ذريعة للتنازل عن وجوده الخاص ، فلم يعد وجوده سوى مجرد انغماس فى عالم الجمهور ، وهكذا فقد إنسان العصر الحديث إنسانيته وحريته ، وصار مجرد موضوع ينطق بلسان الآخرين ، ويتحرك فى مجال ذلك الوسط الاجتماعى الغفل » (٤).

---

(١) مطاع صفدى : هيدجر والكينونة، مرجع سابق ، ص ١٢

And Heidgger , M , Being and time ,ibid , P. 214 - 218

(٢)مطاع صفدى : هيدجر والكينونة ، مرجع سابق ، ص١٣

And Heidgger , M , Being and time ,ibid , P. 217 - 221

(٣) Heidgger, M. Being and time , Ibid , P. 219 - 220

(٤) زكريا إبراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، ص ٤٠٦

ويرى هيدجر « أن وجود الناس » يغرى ويهدئ ويستلب « الموجود ، هناك » ذاته ويظهر ذلك فى الثرثرة اليومية التى تصبح فيها عبارة « يقول الناس » هى فيصل الحق فى الكلام ، وحب الاستطلاع المتقلب ، وفى اللهو ، كما يظهر أخيراً فى الالتباس ، وعدم القطع ، حيث لا يستطيع المرء أن يميز ما يعرفه عما يجهله . هذه العوامل تميز خصائص وجود « الحياة اليومية » والتى توسم باسم السقوط . سقوط الموجود – هناك » [(١)]. فحين يهرب الإنسان إلى الحياة اليومية ، وإلى الناس يفقد شخصيته وشعوره بالمسئولية حسب تصور هيدجر .

ويعنى الوجود الزائف التخلى عن وجودنا الحقيقى فنهرب إلى الجمهور لندين بما يدين ، ونقبل التوسط والوسطية فى الأمور ، ونرفض التميُّز والتفرُّد ، ونقبل التشابه مع الآخرين ، وفى هذا قضاء على الذات . ولذا فلا بد للإنسان من أن يجد نفسه مضطراً إلى مواجهة هذا الاختيار الأصلى الحاسم فإما اغتراب عن الذات Entfremdung وانحدار إلى مستوى « الشيئية » وتنازل عن الوجود الحقيقى ، وإما استمساك بالذات الحقيقية ، والتزام بالحرية والمسئولية وتسام إلى الوجود الحقيقى الأصيل » [(٢)].

وعلى الرغم من أن الإنسان معرض لخطر السقوط verfall ، ومهدد بالتالى بخطر الاغتراب عن الذات والسقوط فى عالم الموضوعات ، إلا أن فى وسعه – عن طريق الحرية – أن يسترد ذاته الحقيقية وأن يعمل على تحقيق وجوده الأصيل » [(٣)]. وعلى الذات أن تحاول استعادة وجودها الحقيقى الذى فقدته فى الاغتراب وسط الـ « هم – الناس » .

هـ - التجاوز إلى الوجود الحقيقى :

« فالوجود الحقيقى إذن هو الوجود الذاتى ، أما الوجود الموضوعى ، أعنى الوجود بين الموضوعات والحياة على غرار الموضوعات ، فهو وجود زائف ، وهو وجود تشتت وضلال وتزييف للذات الحقة ، لأننى لا أكون فيه مالكاً لذاتى ، بقدر ما تكون الأشياء مالكه لى،... بل إننى أكون فيه ملكاً للموضوعات ، فانياً فيها ، فاقداً بهذا ذاتى فيها ، وفى هذا يقوم سقوطها [(٤)] ، فحينما

---

(١) إ. م. بوشنسكى : الفلسفة المعاصرة ، مرجع سابق ، ص ٢٧٨ – ٢٧٩

(٢) زكريا إبراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، ص ٤٠٨

(٣) المرجع السابق نفسه : ص ٤٠٨ .

(٤) عبدالرحمن بدوي : الزمان الوجودى ، مرجع سابق ، ص ٣٧ .

تفقد الذات شخصيتها وتميزها بالسقوط فى الوجود الزائف ، وحينما تعى ذلك الاغتراب عن الذات وعن وجودها الحقيقى ، وتدرك ذلك الخطر الذى يتهدد وجودها ، فعليها أن تتجه لتجاوز ، تلك الحالة إلى حالة وجودها الأصيل المتميز .

فكيف يمكن للدزاين أن يتخلص من عالم الوهم « المتمثل فى حياة الـ « هم » عديم الشخصية ويحقق وجوده الفردى الأصيل ؟

يرى هيدجر بأن ذلك التجاوز يتم عندما يشعر الموجود – هناك بالخوف والقلق من وضعه مع الـ « هم » وبالقلق من حياته اليومية المبهمة ، وحينها يدفعه هذا القلق إلى العزلة ، فينفصل عن أوهام الضياع فى وجود الـ « هم » بقدر ما يشعر أنه مضطر أن يمارس فعالية خاصة به ، هى حريته التى أخفتها مظاهر الزيف الخارجى عنه ، وعليه الآن أن يمارسها فى سبيل أن يختار له ذاتاً جديدة ، يثق بأنها من صنعه ، وليس من عمل الآخرين » [١].

ويرى هيدجر « أن الانسحاب من وجود الناس هو اختيار وقرار يتخذه « الموجود – هناك » من أجل أن يتمكن من تكوين وجوده ، وجود الذات على وجه حقيقى ، إن الشاهد على «استطاعة – الموجود » هو الوعى ، فالوعى عند هيدجر هو نحو من أنحاء النطق هو نداء يجعل «الموجود – هناك » يتوقف عن الإنصات إلى كيان «الناس» وإلى ثرثرته [٢]. وهناك خمسة أشكال للتجاوز لديه ، وهى :

علو نحو العالم ، وعلو نحو المستقبل ، وعلو نحو الآخرين ، وعلو من العدم ، وعلو نحو الوجود . ويضع الإنسان نفسه دائماً فى مشروع ، فهو كائن يتجه دائماً نحو إمكانياته » [٣]. فالإنسان هنا كائن فاعل وليس كائناً متأملاً. وهو يحقق ذاته وإمكانياته الحقيقية . « إن الموجود – هناك يصير بأن يتعالى على التواجد ، إن ما هية « الموجود – هناك » هى التجاوز » [٤]. إن نقطة الالتقاء إذن بين نيتشه وهيدجر هى : العدمية السائدة فى أوروبا إذ يعيش الإنسان – حسب

---

(١) مطاع صفدى : هيدجر والكينونة ، مرجع سابق ، ص ١٣

(٢) أ.م. بوشنسكى : الفلسفة المعاصرة ، مرجع سابق ، ص ٢٧٩

(٣) جان فال : من تاريخ الوجودية ، مرجع سابق ، ص ١٣

(٤) إ.م. بوشنسكى : الفلسفة المعاصرة ، مرجع سابق ، ص ٢٨٢

تصورهما - حالة اغتراب عن ذاته ووجوده ، حين يعيش وسط الجمهور ، وفى زحمة القوانين ، الآلية ، والوعى الزائف ، والرأى العام . والحل يكمن فى تجاوز هذا الوضع المأساوى للإنسان .

ولكن « ما معنى التجاوز ؟ يقول هيدجر إن التجاوز معناه أن يخضع المرء شيئاً ما لذاته » [١]. وليس الخضوع للآخرين أو للوجود العام الذى يكرس اغتراب الإنسان عن ذاته . ويرى هيدجر أن الخروج من العدمية الأوربية السائدة ، التى شخصها نيتشه ومازالت قائمة هو تجاوز الإنسان لذاته ، فالعدمية تعنى انحطاط الشخصية الإنسانية .

وعلى دروب نيتشه يرى هيدجر « أن الإنسان المتفوق فى عصرنا هذا - هو صورة جماعية متمنمة ، الإنسان الجماعى هو أولئك الذين يقررون ويصنعون القوانين ، يعنى أولئك الذين يقررون القيم العليا » [٢]. ويدعو هيدجر إلى وجود نخبة فكرية أو فلاسفة جدد يتوجهون بأنظارهم نحو نيتشه ، ويسلكون جميع الدروب التى سلكها » [٣].

وحينما يعى الفرد ضياعه وسط الحياة اليومية ، التى أفقدته معنى وجوده وأعفته من مسئوليته يبدأ بتجاوز هذه الحالة ، فينفصل عنها ويعتريه القلق إزاء وجوده الزائف ، ولكن الإنسان يواجه قلقاً جديداً هو خوفه من الموت . وإذا كان الموت ظاهرة لا يمكن ردها أو الهروب منها ، فإنه لا يجد مفراً من السلوان سوى العودة إلى الـ « هم » للاحتماء بهم ، فيعيش من جديد مغموراً فى سديم الـ « هم » ، ويبحث لذاته عن سلوان كاذب ، فى الانشغال بصيغ الحياة اليومية كالثرثرة والفضول والالتباس » [٤].

فصراع الفرد قائم ومستمر ، فهو يعيش بين جحيم الآخرين والخوف من الموت وبينهما العزلة ، وكلها اختيارات مرة ، تؤرق (الموجود - هناك) وبما أنه يعيش هذا التوتر والخوف ؛ فإن هذا القلق هو الكفيل بتحقيق الوجود الحقيقى للفردية ، إذ يتجه الفرد لتحقيق ذاته عبر الحرية ، لأنه يهرب بها من الآخرين ، ومع إيمانه بالموت كضرورة فليس له سوى أن يمارس حريته ويحقق إمكانياته . وهنا تتحقق الفردية الكاملة فى القلق » [٥].

---

(١) ستيبان أودوويف : على دروب زرادشت ، مرجع سابق ، ص ٣٦٩
(٢) المرجع السابق نفسه : ص ٣٥٠
(٣) المرجع السابق نفسه : ص ٣٥٠
(٤) المرجع السابق نفسه ، مطاع صفدى : هيدجر والكينونة ، مرجع سابق ، ص ١٤
(٥) المرجع السابق نفسه ، ص ١٥

ويدفع هذا الشعور بالموت المحترم الفرد إلى تحقيق كل إمكانياته ؛ لأنه لا يجد أى مخرج من الموت ، فليس له إلا أن يحقق حريته عبر التجاوز المستمر .

غير أن فلسفة هيدجر تتسم بالتشاؤم الشديد إذ لا نجد دائماً للإنسان لكى يحقق حريته إلا الموت . فهو الذى يدفع الفرد إلى الاحتماء بالآخرين ، وهو الذى يدفعه لممارسة حريته ، هذا هو الفرق بين نيتشه وهيدجر ، إذ تفيض فلسفة نيتشه بإرادة الحياة والقوة والأمل/ويتصور مستقبلاً أفضل للإنسان على هذه الأرض ، إنه ينمى فينا روح القوة والأمل . أما هيدجر فإن فلسفته تفيض بالتشاؤم ، إذ تضيق الحياة أمامه ، ويظهر لنا النقص فى الحياة وينمى فينا الخوف واليأس ، فالمستقبل الذى يدعونا إليه هيدجر هو الاتجاه نحو الموت وليس الكفاح من أجل الحياة ، « إن المستقبل الذى يتوج خاتمة المستقبلات والإمكانيات ، ويعلو عليها جميعا هو الموت » [١].

خلاصة الأمر أن المستقبل الذى يدعونا إليه هيدجر بعد التحرر من الآخرين وبعد أن يدعو الموجود - هناك لممارسة حريته ووعيه ، بالتصميم ، نظن بعد هذا كله أنه يدعونا إلى مستقبل مضيء ، لتقدم « الموجود وتعاليه ، ولكنه يحبط مشاعرنا « إذ يرى فى نهاية المطاف أن الحرية والوعى والقرار المستقل إنما تتخذ كل ذلك للتوجه نحو الموت » [٢]. « وهكذا تتكرر المعزوفة القديمة نفسها ؛ الإنسان يعيش لكى يموت ، والموت بالنسبة لهيدجر هو الإمكانية الأخيرة ، المتبقية للإنسان » [٣]. وهكذا تتسم الحياة بالقلق والخوف من المستقبل . إن «الحياة الحقيقية لدى هيدجر تتمثل فى الماضى والمستقبل ؛ إلتفات إلى الماضى وتصميم فى المستقبل » [٤].

ولكن لماذا العودة إلى الماضى ؟ . إذا كان المستقبل يوحى بالقلق والخوف من الموت فليس للذات إلا الهروب إلى الماضى . هروب من الآخر الـ «هم» الذى تذوب فيه ذاتنا ، وهروب من المستقبل الذى هو الموت .

« وهكذا نرى أن الحال المستقبلى ، للوجود - فى - العالم تبعث القلق ، لأنها تعرضنا

---

(١) بولس سلامة : الصراع فى الوجود ، مرجع سابق ، ص ٢٨٨

(٢) إ.م. بوشنسكى : الفلسفة المعاصرة ، مرجع سابق ، ص ٢٨٠ - ٢٨٣

(٣) موجز تاريخ الفلسفة : تأليف جماعة من الأساتذة السوفييت ، مرجع سابق ، ص ٢٩

(٤) بولس سلامة : الصراع فى الوجود ، مرجع سابق ، ص ٢٩

لخاصية لم يعد بعد ، وبذلك تغرينا بأن نهرب إلى الماضى ، لأن الآحاد الذين يصبحون متاحين لنا هم بالطبع قد سبق وجودهم هنا بالفعل ، وأن يصبح الواحد منا واحداً من بين هؤلاء يعنى أن يتلبس هذا الذى كان ، أى أن يعيشه فى الماضى » [١].

وإذا كان نيتشه يرى أن الصراع هو الوسيلة المتاحة للتحرر من هيمنة الآخرين ؛ فإن هيدجر يرى بأن الفرد كلما تحرر من الآخرين يجد نفسه مضطراً للعودة إليهم ؛ خوفاً من الموت . إنه يجد فيهم الأمان ، « فحيث يرى نيتشه أن الإرادة هى صراع متصاعد مع إرادات أخرى ، مضادة ، فإن هيدجر يرى تفرد الدزاين فى حقيقة أنه لابد دائماً أن يكون مع وليس ضد . وكما أن الهروب إلى الماضى الذى يهدأ من روعنا وقلقنا يقطع المرء عن المستقبل ، فإنه يقطع بينه وبين الحاضر أيضاً » [٢]. وهكذا فالإنسان يعيش باعتباره وتراً مشدوداً بين الماضى والمستقبل ، أما الحاضر فيقع فى دائرة النسيان . « ففى ذات الـ « هم » يفقد الدزاين تفرده تماماً ، ويصبح غير قادر على الحضور الحقيقى » [٣].

غير أن الإنسان يندفع للاحتماء بالآخرين لخوفه من المجهول فيفقد ذاته . « فحين ينتاب الإنسان الذعر أمام الموت يلجأ إلى المجتمع يلتمس فيه العزاء والسلوى ، ويجد الفرد هذا العزاء فى كون الآخرين يموتون أيضاً (كما يتصور هيدجر) إلا أن حياة الإنسان فى المجتمع ليست حياة حقيقية إصيله ، إنها وجود سطحى ، عملى ويومى ، لا أكثر ، وفى أعماق الذات - فقط - يتكشف الوجود الإنسانى الحق ، الوجود الأصيل الفردى ، الذى يتجلى لنفر قليل من الناس» [٤]. وهكذا يعيش الفرد فى صراع دائم بين ذاته وبين الآخرين والموت ، ومع ذلك فإن الخوف من الموت يعد وسيلة لإدراك تفرد الذات وخصوصيتها . « إن الذعر أمام الموت هو السبيل الوحيد لإدراك هذا الوجود ، وهو الذى يضئ للإنسان وجوده الواحد الفعلى ، وفرديته فلا أحد يموت بدلاً

---

(١) جيمس ب.كارس : الموت والوجود ، دراسة لتصورات الفناء الإنسانى فى التراث الدينى والفلسفى المعاصر ، ترجمة بدر الديب ، المجلس الأعلى للثقافة ، المشروع القومى للترجمة ، القاهرة ، ١٩٩٨ ، ص ٤٤٥

(٢) المرجع السابق نفسه : ص ٥٤٥

(٣) المرجع السابق نفسه : ص ٥٤٥

(٤) موجز تاريخ الفلسفة ، تأليف : جماعة من الأساتذة السوفييت ، مرجع سابق ، ص ٩٧٣

من الآخر ، كل يموت بمفرده »[1].

غير أن هذا الشعور بالموت المحتوم يدفع الفرد إلى تحقيق كل إمكانياته ، لأنه لا يجد أى مخرج من الموت ، فليس له إلا أن يحقق ذاته وحريته ، عبر تجاوز مستمر . « لابد للموجود - هناك أن يعرف القلق والتوتر لكى يؤسس مشروعية وجوده »[2].

تعقيب

نخلص من هذا العرض الموجز لفلسفة هيدجر فى الوجود الزائف إلى أن الفرد يوجد فى العالم، ومع الآخرين ملقى به وسط العالم ، يحمل مسئوليته وإمكاناته ، غير أنه يجد نفسه فى حالة قلق من الموت فيتجه إلى الـ «هم» أو « الناس » أو « الآخرين » يحتمى بهم ، وهنا يتجه للسقوط فى الحياة اليومية ، لأنها حياة تتسم بطمس الشخصية ، وإلغاء التميز وجعل الناس متشابهين ، متساوين فى المسئولية ، وتتسم الحياة اليومية بالثرثرة والفضول والغموض :

إن حياة الجمهور تتسم باللاوعى ، وحينما يبدأ الفرد بالشعور بالخطر ينتابه القلق ، فيتخذ قرار انفصاله من الحياة الزائفة وعن الآخرين ، وهنا يصل الفرد إلى حريته حينما يصنع نفسه بنفسه، من حيث هو مشروع ، فى عالم التعدى . إن التعدى هو الحرية ذاتها ويمكن أن نقول إن « الموجود هناك هو حرية . فالحرية تصبح الأساس الأخير لكل معقولية »[3]..غير أن هذا التعدى يتم بالهروب إلى الماضى خوفا من المستقبل .

وهكذا نصل إلى نتيجة مفادها : أن هيدجر رغم تأكيده على الوجود العام والأشياء ، والآخرين ، إلا أنه أراد أن يفهم ذلك الوجود من خلال الموجود الفردى . ورأيناه مثل كيركجارد ونيتشه يدين الحياة مع الجمهور أو الـ «هم» لأنهم يذيبون الشخصية فى ذات عامة هلامية هى «الناس » لا « أحد » ويؤكدون الوسطية ، وإلغاء التميز والتفرد . ولذا رأى فى نهاية المطاف أن هذا الوجود المشترك هو وجود زائف يدفع الفرد فيه إلى السقوط فاقداً ذاته وحريته . ولذا فقد دعا مثل

---

(١) موجز تاريخ الفلسفة ، مرجع سابق ، ص ٩٧٤

(٢) مطاع صفدى : هيدجر والكينونة ، مرجع سابق ، ص ١٥

(٣) إ.م. بوخنسكى : الفلسفة المعاصرة ، مرجع سابق ، ص ٢٨٣

نيتشه إلى تجاوز هذه الحالة ؛ حالة العدمية بممارسة العزلة والحرية .

غير أن الإنسان لا يمكن أن يحقق حريته إلا مع الآخرين ، وإلا فكيف نفسر الحرية ، وهكذا يظل الصراع قائماً بين الذات والآخر ، وهنا يصل جان فال إلى نتيجة مفادها : أن فلسفة هيدجر فلسفة متناقضة تجمع بين النزعة الفردية المتطرفة ونزعة كلية شاعرة بالعالم . « فالوجود الإنسانى مهموم ، لا لأنه يتجه نحو المستقبل ، ولكن لأنه يوجد فى العالم ، (والوجود – فى – العالم) يتخذ طابع النبذ ، لأن تجربته يمكن اعتبارها مهمومة . ونلاحظ أن هيدجر يحاول الجمع بين الفردية المتطرفة وبين الكلية الشاعرة بالعالم » [1].

إلا أننا تستدل على فرديته من خلال قوله بالوجود الزائف للإنسان ؛ إذ يتشكل هذا الوجود حينما ينخرط الفرد في الجمهور ، وحينما يلجأ إليه ، ويصف هيدجر حالة الفرد فى هذا الوضع بالسقوط وسط الوجود – الغفل – الذى لا شكل له .

ونستدل من هذا الوجود الزائف على فردية هيدجر ، وذلك من خلال دعوته الفرد إلى تجاوز هذا الوجود ، إلى الوجود الحقيقى ، بعيداً عن الناس ، وهذا ما دعا إليه نيتشه وكيركجارد من قبله ، ثم إن الفرد لدى هيدجر ليس كائناً يعطى مرة واحدة وإلى الأبد ، بل هو إمكانية يظل فى طور التكوين . « ليس شيئاً معطى تتحدد معطياته مرة واحدة وإلى الأبد ، وإنما هو ما يمكن أن يكون ، إنه إمكان منطلق إلى الأمام ومشروع » [2]. وهذا أدق تعريف للإنسان ، فهو إمكانية متطورة وهناك تظهر الفردية المتميزة التى تسعى لتحقيق كمالها الحقيقى الشخصى ، أما الفرديات الأخرى التى لا تتجه لتكوين ذاتها فتظل أفراداً عادية ، وهؤلاء هم الجمهور أو العامة .

وقد لاحظنا أن كيركجارد ونيتشه وهيدجر يؤكدون أن العلاقة بين الأنا والآخر تتسم بالصراع ولم نجد حلاً لهذا الصراع ، أو تفسيراً لعوامله ، ولذا فإننا سنحاول تتبع هذه العلاقة بين الأنا والآخر ، لدى سارتر لنرى هل ستحل الإشكالية وهل سيقدم لنا تصوراً جديداً مختلفاً عن سابقيه ، أم أننا سنضطر لنرى تصور الفلسفة الشخصانية فى الباب التالى .

---

(١) جان فال : من تاريخ الوجودية ، مرجع سابق ، ص ١٧ – ١٨

(٢) إم. بوشنسكى : الفلسفة المعاصرة ، مرجع سابق ، ص ٢٧٦ – ٢٧٧

الفصل الخامس
اغتراب الأنا عند سارتر

الفصل الخامس
اغتراب الأنا عند سارتر (١٩٠٥ - ١٩٨٠م)

مقدمة :

بعد أن تتبعنا علاقة الفرد بالجمهور لدى كيركجادر ونيتشه ، وسقوط الأنا فى الـ «هم» لدى «هيدجر» ، سنخطوا الآن خطوة أخيرة وأساسية لتحليل العلاقة الداخلية بين الأنا والآخر لدى سارتر ، إذ نجد لأول مرة تحليلاً فلسفياً عميقاً لوعى الفرد ولعلاقته بالآخر ، وهى علاقة صراع مستمر حتى الموت • ثم نتتبع مع سارتر كيفية تطور هذه العلاقة ، وهى على النحو الآتى :

الأنا والآخر، والأنا والـ نحن ، والتجمع، أو السلسلة ، ثم تكوين الجماعة وصولاً إلى حالة السلب التى يمارسها الفرد للتحرر من قيود الجماعة ، حين يعى ذاته بالإنفصال عن العالم وعن الآخرين ، ويحقق حريته التى هى عين وجوده •

وسوف نستعرض أهم تلك العناصر على النحو الآتى: يقسم سارتر الوجود إلى ثلاثة أنواع، هى:

١- الوجود - فى - ذاته : وهو الوجود غير الواعى ، ويمثل وجود الأشياء ، ووجود الظاهرة ، ويتصف بأنه ملاء ، إنه ممتلئ بذاته » [١] .

٢- الوجود - لذاته : وهو الشعور أو الوعى منظوراً إليه فى ذاته كأنه فى حالة انعزال ، وهو نفي أو نقيض للوجود فى ذاته وشعور بنقص الوجود ، والشوق إلى الوجود ، ويناظر ما يسميه هيدجر « الموجود » Dasseinde ويقترب من معنى الآنية Dasein ، وهو الإنسان بما هو إنسان ، وهو الذات أو الذاتية Subjectivity •

٣- الوجود - للغير : وهو الشعور أو الأنا منظوراً إليه من حيث علاقته بالذوات الأخرى ؛ أى من وجهة النظر الاجتماعية ، والوجود مع الآخرين ، وهو التخارج الثالث للوجود ، وفيه توجد الذات خارجاً كموضوع بالنسبة للآخرين » [٢] .

وسوف يتركز بحثنا هذا على الوجودين الثانى والثالث ، لكونهما يرتبطان بموضوع بحثنا هذا، أى علاقة الأنا بالآخر •

---

(١) سارتر ، الوجود والعدم : ترجمة عبد الرحمن بدوى ، دار الآداب ، بيروت ، ط١ ، ١٩٦٦ ، ص٥ ، ٣٤.
(٢) المصدر السابق نفسه ، ص ٥-٩.

« مع سارتر نلتقى بفيلسوف آخر ينال الوجود الفردى عنده قيمة ودوراً أكبر من الوجود الجماعى ، وكلنا يعرف عبارته الشهيرة فى مسرحية « جلسة سرية » ، حيث يقول : « الجحيم هو الآخرون » وكما أن الآخر يعوق اتصالنا بالله - عند كيركجادر - فإن الآخر لدى سارتر - إذ ليس لله عند سارتر وجود مستقل - يعوق الهدف الذى يريد كل موجود بشرى تحقيقه أعنى الوجود المتناهى هو ذاته الرغبة فى الألوهية ، لكن وجود عدد كبير من الموجودات البشرية فى العالم يحبط تحقيق هذه الرغبة ، فنحن لا نستطيع جميعاً أن نصبح آلهه ومن هنا نرى فى الآخر قبل كل شئ عقبة تحول دون تحقيق وجودنا » [١] .

يدرك سارتر أن الوصول للألوهية أمر غير ممكن ، ولذا فإنه لا يريد أن يكون الإنسان إلهاً بالمعنى الدقيق للألوهية ، بل يرى أن يصل الإنسان إلى مرحلة الكمال والارتقاء ، وهذا هو ما دعى إليه نيتشه حين يبشر بالإنسان الأعلى .

أولاً : علاقة الأنا بالآخر :

يبدأ سارتر بعرض التصورات السابقة لعلاقة الأنا بالآخر ، ويرفضها ، ويقدم تصوره الخاص عن علاقة الأنا بالآخر . إذ يرى سارتر « أننا نقع بإزاء تصورين ، الأول : هو النظرة المثالية التى تبدأ من الفكر الكلى لتذيب الجزئى فيه ، والثانى هو النظرة التى تؤكد الأنا المطلقة ، أو الأنا وحدية »[٢] Solipsism * « التى تؤكد أن لا وجود لشئ غير الأنا » [٣] . أما هو فيرفض كلا الاتجاهين ، ويؤكد وجود الذات الفردية ولكنه لا ينكر وجود الغير ، إذ إن وجود الغير لا يحتاج إلى برهان » [٤] . ويرى أن المثالية والواقعية غير قادرتين على إعطاء تفسير سليم لعلاقتي بالآخر ، وغير

---

(١) جون ما كورى : الوجودية ، مرجع سابق ص ١٦٤ .

(٢) سارتر ، الوجود والعدم ، المصدر السابق ، ص ٤٢٣ - ٤٢٤ .

* solipsism : الأنانة : مكونة من كلمتين لاتينيتين : تعنى الأولى : وحيد ، وتعنى الثانية : الذات : أى الذات الوحيدة . وهى نظرية مثالية ذاتية تؤكد أنه لا وجود إلا للإنسان ووعيه ، على حين أن العالم المادى لا يوجد إلا فى عقل الفرد ، ويمثل هذا الاتجاه أصدق تمثيل بيركلى وفيخته، وهذه النظرية تجرد النشاط الإنسانى من كل معنى . ومن ناحية المعرفة ، تعتبر الأنانة ، أن الاحساس يعد مصدراً مطلقاً للمعرفة .

« انظر م. روزنتال الموسوعة الفلسفية ، ص ٤٥ .

(٣) H.J. Blackham, six existentialist, Thinkers, Ibid. P. 177.

(٤) سادتر ، الوجود والعدم ، المصدر السابق ، ص ٤٢٤.

قادرتين على دحض الأنا وحدية » [١] «إذ يرى سارتر أن العلاقة بين الأنا والآخر قد أثيرت في القرن التاسع عشر والعشرين بإسهام كل من هيجل وهوسرل وهيدجر ·

أ - أما في فلسفة هيجل فتقوم العلاقة بين الأنا - والآخر - كما يرى سارتر - على أنها علاقة داخلية ، إذ إن كل من الأنا - والآخر يسعى إلى أن يؤسس ذاته من خلال تحطيم الآخر . ويتضح هذا من دراسة هيجل للعلاقة بين السيد والعبد وما يقوم بينهما من صراع ، فالعلاقة هنا علاقة داخلية ، إلا أنها تظل مع ذلك - كما يرى سارتر - علاقة عقلية تقف عند مستوى المعرفة »[٢] .

ب - أما عند هوسرل فتقوم العلاقة بين الأنا والآخر عن طريق العالم . إن العالم كما ينكشف للوعي يحيل إلى الآخر باعتباره شرطاً لتأسيس العالم ولوحدته ولثرائه. وإذا كانت الأنا جزءاً من العالم فإن الآخر يظهر كذلك من حيث هو شرط لتأسيس الأنا،

إلا أن سارتريرى أن العلاقة بين الأنا والآخر علاقة خارجية وعقلية وموضوعية ؛ إذ لا تؤكد على وجود الآخر إلا على نحو احتمالي بحت ·

ج - أما هيدجر : فقد نقل مسألة الآخر من مستوى المعرفة إلى مجال الوجود · وهذا -كما يرى سارتر - هو ما تميز به هيدجر على الفلاسفة السابقين ؛ فالعلاقة لديه ليست علاقة معرفية ، بل علاقة وجودية ، إلا أن هيدجر من جهة أخرى لم يبدأ من الكوجيتو وهذا هو انتقاد سارتر لهيدجر ، ولم يستطع بالتالي أن يقيم حساباً للفرد المحسوس الذى أعرفه أنا ، وانزلق إلى المثالية ، آخذاً الآخرين على أنهم معطون معي ومندرجون في مركب الأدوات »[٣] .

فقد رأى هيدجر أن الآنيات يتوقف بعضها على بعض في وجودها الجوهرى ، ونظريته تراعي على الأقل هذين المطلبين · فخاصية وجود الآنية هي أنها وجود مع الآخرين والغير ، فهذا « الوجود - مع » يعد تركيباً جوهرياً في وجودى ، غير أن هذا التركيب لا يتقرر من الخارج ومن وجهة نظر شمولية كما عند هيجل » [٤] ، يقول سارتر: «لقد لاحظنا إخفاق هوسرل ، الذى قاس الوجود بالمعرفة ، وكذلك إخفاق هيجل الذى وحدّ بين المعرفة والوجود، وعلى الرغم من رؤية هيجل المثالية ، إلا أنه استطاع أن يضع المشكلة في مستواها الحقيقي [٥] .

---

(١) H.J. Black ham, Ibid. P. 117

(٢) حبيب الشاروني ، فلسفة سارتر ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، ص ١٦٥.

(٣) المرجع السابق نفسه ص ١٦٦.

(٤) سارتر ، الوجود والعدم ، ص ٤١٤.

(٥) المصدر السابق نفسه ، ص ٤١٤.

د - إلا أن سارتر يختلف عن هيجل وهوسرل ، ويرى أن علاقتى مع الغير هي أولاً، وأساساً علاقة موجود بموجود لا علاقة معرفة بمعرفة .[١] وينظر سارتر إلى الآخر نظرة وجودية مثل هيدجر/ . وداخلية مثل هيجل ولكنه ينظر للآخر باعتباره ذاتاً لها استقلالها وسماتها الخاصة ، وليست أداة كما هو الحال لدى هيدجر «فأنا أعانى الآخر - باعتباره ذاتاً - على نحو ما كشفت لنا الدراسة الفينومينولوجية للخجل - عندما يرانى هو على أنى موضوع ، كأن المشكلة الحقيقية ليست هى مشكلة وجود بالآخر ، وإنما هى مشكلة علاقتى بالآخر ، أما وجوده فلا يحتاج إلى برهان ، إننا نلتقى بالآخر ولسنا نؤسس الآخر »[٢] ٠ فليست الإشكالية لدى سارتر إثبات وجود الآخر ، بل تكمن فى العلاقة بيننا ، إنه يحيلنى إلى موضوع له ، وبمجرد ظهوره أشعر بالخجل ٠

١- إداك الأنا (الأنا والغير) :

يرى سارتر أن الأنا يدرك ذاته أولاً عبر الانفصال عن العالم، وثانياً عن طريق الآخر، فالذات تعرف نفسها عن طريق الغير ، فوجود الغير شرط لمعرفتى لذاتى . « فلابد إذن من وجود الغير كواسطة بينى وبين نفسى؛ لأنني أخجل من نفسى كما تبدو للغير،وظهور الغير يحملنى على النظر إلى نفسى باعتبارها موضوعاً يبدو للغير ٠ وأنا أتعرف على نفسى كما يراها الغير ، وها هنا يحيلنى الوجود لذاته إلى الوجود للغير ، وهما شكلان من الوجود لا ينفصلان ولا ينفكان عن الإحالة إلى بعضهما ، فإذا أردنا أن نفهم أحدهما كان لابد من الإشارة إلى الآخر »[٣] .

فسارتر يرفض الفردية المنعزلة « الأنا وحدية » ويرفض التصور المثالى الذى يحيل الأنا إلى مجموعة من الامتثالات ، ويحيلها إلى نوع من المونادة *، لا يتصل بغيره ولا يتأثر به »[٤] ٠فهو يرفض العزلة ، ويرى أن العلاقة بين الأنا والآخر هى علاقة اتصال ، غير أن هذا الاتصال يتسم بالصراع إذ أن كل ذات تحاول إحالة الأخرى إلى موضوع لها. إذ يعبر سارتر عن الذات فى

---

(١) سارتر : الوجود والعدم ، مصدر سابق ، ص ٤١٤ .
(٢)حبيب الشارونى ، فلسفة سارتر ، مرجع سابق ، ص ١٦٦.
(٣) فؤاد كامل ، الغير فى فلسفة سارتر ، دار المعارف بمصر ، ص ١٩-٢٠ .
(٤)المرجع السابق نفسه ، ص ٢٤.
* المونادة مفهوم أساسي عند ليبنر ، أنظر تفاصيل ذلك في : كتاب، على عبد المعطى ، ليبنز فيلسوف الذرة الروحية ، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ، ١٩٨٥.

صراعها مع الآخر بقوله : « ليست علاقتى بالآخر سوى أن أجعل منه موضوعاً أو يجعلنى كذلك ، فلا يمكن الاحتفاظ بذاتين معاً ، والذات لا توجد ذاتاً أخرى ، إنها لا تتعامل إلا مع الأشياء ، وعندما تخاطب ذاتية الآخر فإن هذه الذاتية تجمدها وتسلبها حريتها ، غير أن شعورى بذات الغير التى تجمدنى تجعلنى انبثق بوصفى أنا وفى إدراك هذا السلب ينبثق الشعور بالأنا بوصفه أنا » [١].

إذ يبدأ الإنسان بمعرفة ذاته عن طريق الآخرين فأنا كما أبدو للآخر . فالإنسان يدرك الأشياء فى بداية الأمر وينظر إليها كموضوعات له . حتى الآخر يعد موضوعاً بالنسبة لى . إذ يقرر سارتر أن الآخرين بالنسبة لى هم موضوعات .

«هذه المرأة التى أراها قادمة نحوى ، وهذا الرجل الذى يعبر الطريق • وهذا الشحاذ الذى أسمع غناءه من نافذتى – هم بالنسبة لى موضوعات . وهكذا نجد أن الموضوعية objective هى إحدى أحوال حضور الغير عندى » [٢] فالعلاقة هنا بينى وبين الغير هى علاقة ذات بموضوع ، وليست علاقة ذات بذات أخرى ، أو موضوع بموضوع ، فكل فرد ينظر للآخر بوصفه موضوعاً له غير أن وجود الآخر ضرورى لمعرفتى لذاتى.

« إن شعورى بفرديتى يقتضى شعورى بالآخر . فالوجود من أجل الآخر مرحلة ضرورية من مراحل تطور الذات ، وطريق الوجود الباطنى يمر بالآخر » [٣] .

فكيف يتم إدراك الآخرين وذاتى ؟

يرى سارتر أنه « يتم تحديد الوجود للآخرين بطريقتين مرتبطتين : أولاهما : أن ادرك وجودى الجسدى على أنه شئ معروف للآخرين . والأخرى : أننى أدرك أجساد الناس الآخرين ، وهنا أتعرف على وجودهم فى العالم [٤] . ويقول سارتر : « ما أعرفه هو جسم شخص آخر ، والحقائق الجوهرية التى أعرفها حول جسمى تأتى من الطريقة التى يراه بها الآخرون . وهكذا فإن طبيعة جسمى تحيلنى إلى وجود الآخرين ووجودى من أجل الآخرين • فالوجود الإنسانى هو وجود من أجل الآخرين » [٥] . فالوجود هنا ليس مع الآخرين كما تصور هيدجر ، بل من أجلهم ، وهذا

---

(١) حسن حنفى ، الموسوعة الفلسفية العربية ، ص ٤٥٤.

(٢) سارتر : الوجود والعدم ص ٤٢٦ .

(٣) فؤاد كامل : الغير فى فلسفة سارتر ، مرجع سابق ، ص ٢٥ – ٢٦.

(٤) Mary warnock, The philosophy of sartre, Hutchinson University Library, London, 1972, P.64.

(٥) Ibid. P. 64 .

يعنى أن العلاقة هنا علاقة صراع بين ذاتين ، لأن كل منهما تحاول إلغاء ذات الآخر لتحيله إلى موضوع لها .

٢- نظرة الآخر :

يحلل سارتر علاقة « الأنا بالآخر عبر النظرة ، إذ يقول : «عندما أكون فى حديقة عامة وغير بعيد منى بساط من الخضرة ، وعلى طول هذا البساط كرسى ، يمر إنسان بالقرب من الكرسى ، أشاهد هذا الإنسان وأدركه على أنه موضوع ؛ وعلى أنه إنسان فى الوقت نفسه » [1] . فهو موضوع ، لأنى أنظر إليه كسائر الأشياء ، ولكنه إنسان يند عنى ، إذ لا أستطيع أن أتدخل فى وجوده . لا أزيحه كما أزيح الكرسى . إنه وجود شخصى . وما يجعله موضوعاً هى نظرتى إليه فقط . فهو ينظر للأشياء مثلى كموضوعات له . من هنا تتثبت فكرة الفردية والتميز لدى سارتر . إذ إن كل فرد له عالمه الخاص ونظرته الخاصة به .

هكذا نجد سارتر يفسر العلاقة بين الأنا والآخر عبر النظرة ، فهذه العلاقة المتوترة بين الأنا والآخر والأشياء التى تتوسطهما - الحديقة والكرسى والخضرة - ولكن ما أن يوجه هذا الآخر نظرته إلى الأشياء التى هى موضوعاتى سرعان ما تند عنى وتتجه إليه ، إنه بمجرد ظهوره يسلبنى هذه الأشياء ، ففى الوقت الذى كانت هذه الأشياء موجودة لأجلى ، يظهر الآخر فيسلبها منى فجأة «فهذه الخضرة تتوجه إليه ، تصوب نحوه وجهاً يند عنى ، وأنا أدرك علاقة الخضرة بالغير كعلاقة موضوعية ، لكننى لا أستطيع إدراك الخضرة كما تظهر للغير . وهكذا ودفعة واحدة يظهر لى الموضوع الذى سرق منى العالم ، كل شئ فى مكانه ، وكل شئ يوجد من أجلى «بالنسبة لى» ولكنه يتخلله كله فرار غير منظور ومتحجر نحو موضوع جديد ، إن ظهور الغير يشكل انزلاقاً متحجراً للكون كله» [2] .

فى النظرة الأولى يسلب الآخر منى موضوعاتى فتتجه إليه ، وفى النظرة الثانية يوجه نظرته نحوي فيسلبنى حريتى ووجودى ، ويلغى ذاتيتى حين يحيلنى إلى موضوع له « فحين أنظر من ثقب الباب أجد فجأة أن نظرة الآخر تسلبنى حريتى ؛ فقد تجعلنى أتجمد فى مكانى ، واغتصبت

---

(١) سارتر: الوجود والعدم ، ص ٤٢٨.
(٢) سارتر ، الوجو والعدم ، ص ٤٣٠ - ٤٣١.

بذلك حريتي فتجعلني عاجزاً عن أن أتصرف في هذا الموقف الذى أمسكتنى فيه نظرة الآخر» [١] .
نظرة الآخر جمدت إمكانياتي ، وهذا يعنى موتي « فموتي هو انتصار لحرية الآخر ولنظرة الآخر ، أى أنه انتصار لحريته على حريتي » [٢] . وهكذا بمجرد ظهور الآخر يسلبنى موضوعاتي أولاً ، ثم يسلبنى حريتي حين يحيلنى إلى موضوع له . هذا هو الجحيم ، وهذا هو التمزق النفسى الذى يحدث حين يلتقى الأنا بالآخر . إننى أشعر بالخجل حين يرانى الآخر لأنه يعرينى ، يفضح وجودى، يسدر أحكامه على « إننى أخجل من نفسى كما أظهر للآخر » [٣] . وفى هذه الحالة يعيش الفرد مرحلة الاغتراب عن ذاته وعن العالم ، فكل شئ قد سلب منه حتى حريته وفرديته ، ويصف سارتر علاقة الأنا بالآخر بقوله : « إن وجودى لذاته » يتضمن شيئاً متمماً هو (الوجود من أجل الآخر) .ولهذا فإن سلوكى وأفعالى تخضع لوجهتى نظر، لتقييمين ولرأيين؛ رأيي الخاص ورأى الآخر ، فالآخر ينظر إلى سلوكى على أساس آخر مختلف ، إن كل شخصية إنسانية تعامل أناها بوصفها أنا مستقلة ، بوصفها حرية مطلقة ، ولكن حينما ينظر الآخر إليّ ، فإنه يمتلك وجودى، فوجودى العميق يكمن خارج ذاتى [٤] .

« فلست أنا نفسى غير إحالة خالصة إلى الغير ، إن الغير ليس موضوعاً هنا ، فأنا لا أقصد الغير كموضوع ولا أناي كموضوع لذاتى ، إننى مفصول عن ذاتى بعدم لا أستطيع ملأه ، لأننى أدرك أنه ليس لذاتى ،إنه يوجد للغير ، فذاتى تفر منى ، ولا اكتشف ذاتى إلا كخجل أو كبرياء فى أحوال أخرى » [٥] . إننى كما يرانى الآخر ، وبالتالى فإننى لا أستطيع أن أحافظ على وجودى وأقارنه بوجود الآخر . إن الخجل رجفة تسرى من رأسى إلى قدمى ، فالخجل هو خجل من الذات أماء الآخرين ، فأنا هنا وجود من أجل الآخر » [٦] .

هناك نتيجتان رئيستان لإدراكى لنظرة الآخرين ، الأولى · أننى أبدو كموضوع أو هدف لنظرة الآخر، فأنا شئ غير محدد بالكامل ، ومشكوك فيه ، ولذا ينبغى الحكم عليه بمصطلحات

---

(١) حبيب الشارونى : فلسفة سارتر ، ص ١٦٨.
(٢) المرجع السابق نفسه ، ص ١٦٨.
(٣) Mary warnock, The philosophy of sartre, ibid: P.66
(٤) ساخاروفا: ت.أ : من فلسفة الوجود إلى البنيوية ، ترجمة : أحمد البرقاوى ، ط٣ ، دار دمشق ، ١٩٨٤م ص ٣٤ - ٤٤ .
(٥) سارتر : الوجود والعدم ، ص ٤٣٨.
(٦) Mary warnock,Ibid., P. 66- 67.

اجتماعية مثل كثير من الأشياء الأخرى فى العالم ؛ كالطقس مثلاً ، وسوف يحكم الآخر علىّ كما يحكم على سلوك الحيوانات ، أو النمو المحتمل للنباتات ، وبما أننى موضوع بالنسبة له فإن له طرقه الخاصة لتقييم سلوكى المحتمل . إننى أشبه بالشئ فى نظره ، والأشياء لا يمكن أن تعطى وعوداً .

والأخرى : أنه بمجرد أن أدرك الآخر فإننى أدرك أننى لست بالكامل سيد الموقف ، فأنا موضوع للآخر إننى أرى حكم الآخر على أنه وسيلة لاستعبادى ، وهنا لابد من أن استخدم الدفاع بقدر الإمكان ، والدفاع الوحيد المتوفر لى هو محاولة تدمير هذه الحرية غير المعروفة للآخر بجعله شيئاً » [1] . أى أن أوجه إليه نظرتى فأحيله إلى موضوع لى .

٣- استعادة الذات لوجودها وحريتها ، عبر :

آ - إحالة الآخر إلى موضوع :

بعد أن فقدت الذات حريتها ووجودها نتيجة لنظرة الآخر ، فإنها تحاول استعادة وجودها وحريتها بأن تتمرد على الآخر ، إذ تحيله إلى موضوع لها . إذ لابد للأنا من الإفلات من نظرة الآخر وتأكيد ذاتها. وهذا يحدث حين يأتى دور الوعى ليقول أن لست هذا الآخر ، فتعود الذات إلى نفسها مؤكدة وجودها . «وبذلك فإن حضور الآخر إزاء الوعى أمر لابد منه ، حتى يمكن للوعى أن ينفصل عنه ويشعر بوجوده ، فالأنا يعود ليؤسس وجوده بالعدم ، وبالانفصال عن العالم وعن الآخر ، والسلب بين الأنا والآخر متبادل إلا أنه عكس السلب بين الأنا والعالم ؛ لأن الأشياء تظل محتفظة بطبيعتها الخارجية » [2] .

إذن فالخطوة الأولى لاستعادة ذاتيتى وحريتى المسلوبة من الآخر هى الانفصال عنه ، بحضور الوعى الذى يؤكد أننى لست هذا الآخر . أما الخطوة **الثانية** فهى أننى بدوري أوجه إليه نظرتى واهتمامى جاعلاً منه موضوعاً لذاتى . وهنا نلاحظ أن العلاقة هى علاقة صراع مرير بين الأنا والآخر؛ لأن الآخر قد يتمرد علىّ ، ويحاول إعادة النظرة ، ويكف عن أن يكون موضوعاً لى ويكون ذاتاً » [3] . وإذا استطعت أن أفكر فى الآخر على أنه مجرد موضوع أو شئ مدرك بالنسبة لى،

---

(١) Mary Warnock Ibid. P. 78-80.

(٢) حبيب الشارونى ، فلسفة سارتر ، ص ١٧٢ - ١٧٣.

(٣) المرجع السابق نفسه ، ص ١٧٦.

. فإن الخطر الذى يتهدد وجودى يقل إلى مدى معين ، لأنه ليست هناك عقبة نهائية أمام مشاريعى وخبرتى أكثر من حرية الآخر . إن العقبة والإعاقة بالأشياء المادية أقل رعباً من الإعاقة بالإرادة الحرة لشخص آخر »[١] .

لأن الصراع هنا هو صراع بين ذاتين ، كل منهما لها استقلالها وحريتها الخاصة بها .

فى المرحلة الأولى : من استعادة الذات لوجودها كان عبر الانفصال عن الآخر ، عبر الوعى، بأننى لست هذا الآخر ، بدأت بإدراك ذاتيتى ، ثم نظرت إليه فأحلته إلى موضوع لى . غير أن هذا الآخر بما أن له حريته الخاصة وذاتيته فإنه يحاول أن يرد نظرتى ، ويستمر الصراع بين ذاتين وحريتين ، ولذا تبدأ الذات بمحاولة جديدة لكسب الآخر ولكن عن طريق الحب .

ب - التقرب من الآخر عبر : الحب - اللغة

حين يفشل الإنسان فى التحرر من الآخر ومن نظرته ، وحين يحاول أن يجعل من الآخر موضوعاً له ، يبحث عن وسيلة أخرى للتقرب من الآخر ؛ لأن الأنا تدرك أن الآخر يمتلك وعياً واستقلالاً وحرية ، فلا تستطيع الذات أن تلغى حرية الآخر ، إذ إن « ثمة فى العالم الخارج عنى كائنات تتمتع مثلى بالوعى ، وهى تؤلف صنفاً فريداً بين أصناف الموجودات فما هى علاقاتى الوجودية بها ؟ أرى لأول وهلة أن هذه الكائنات وأن هؤلاء الناس ليسوا إلا أشياء كالأشياء الأخرى، كهذه الطاولة أو هذا التمثال ، فهم يبلغون الوجود الحقيقى فى نظرى حين يوجدون لأجلى ، فوجودهم متوقف عليّ رهين بوعيى ، وهم مدينون لى بالوجود فى عالم أراه عالمى الحقيقى .

ولكني أعلم أنهم يتمتعون مثلى بالوعى ، وأنهم هم أيضاً أشياء موجودة لذاتها، وأنهم يتمثلون العالم من وجهة نظرهم الخاصة ، ولهم أهداف وغايات حتى أنا دائماً أعتبر وسيلة بالنسبة لهم ، فمن السهل أن نتصور المنازعات بين هذه الضمائر المتعددة بين هذا التعدد فى الضمائر وفى الفرديات المتمتعة بالوعى »[٢] .

---

(١) Mary warnock, The philosophy of sartre. Ibid: P.80.

(٢) بول فولكييه ، هذه هى الوجودية ، ترجمة محمد عيتانى ، دار بيروت للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٥٣ ، ص ٩٩ - ١٠٠ .

« إنني لا أستطيع أن أعيش إلا مع الآخرين ، رغير أن الحياة المشتركة تتسم بالصراع» [١] . « فالوجود الذى بدا لنا كأنه النعيم المقيم لو لم يكن إلا ثمة وعى فردى هو أنا ، يتحول إلى جحيم وشر ، بسبب وجود الآخرين » يقول سارتر « سقوطى الأصلى هو وجود الأشخاص الآخرين» « خطيئتى هى مجيئى إلى وجود يشغله مثلى آخر» [٢] .

وتحاول الذات الخروج من هذا الصراع بأن تتقرب من الآخر الذى يمتلك وعياً مثلها عبر الحب ، فنحن نحاول التقرب من الغير بالحب لكى ينظر إلىَّ كذات ينشدها ، واتجه إليه ليس باعتباره موضوعاً مغلوباً على أمره ، بل نحيا له ، فالحب هو محاولة لتبرير هذه العلاقة ، هو محاولة اندماج بين ذاتين ، ولكنه يتضمن النظر إلى المحبوب كموضوع لدى البعض ، وكذات طاهرة رقيقة لدى البعض الأكثر إحساساً .

فما الذى يدفعنا لهذه العلاقة ؟ إنها النظرة الأولى حينما يحاول الآخر جعلى موضوعاً له ، أحاول أنا بدورى أن أحيله موضوعاً لى ، يحاول الفرار منى وأحاول الإفلات منه « يحاول الغير أن يتحرر من سلطانى وبينما أسعى لاستعباد الغير يسعى الغير لاستعبادى ، فهى علاقة تبادلية ومتحركة . فالتنازع هو المعنى الأصلى للوجود – للغير » [٣] .

وإذا كان الفرد يعيش فى حالة اغتراب عن ذاته نتيجة لنظرة الآخر له ، فإن وجودى الفردى يظل مشروع استعادة ذاتى ، « فإنى أطالب بهذا الوجود الذى هو أنا ، أعنى أننى أريد أن أسترده ، أو بعبارة أدق أنا مشروع استرداد لوجودى » [٤] . « وهكذا فإن مشروعى لاسترداد ذاتى هو أساساً ، مشروع امتصاص للآخر » [٥] . ولكن هذه المحاولة تتم هذه المرة عبر : الحب .

فأنا أحاول التقرب إلى الأخر بالحب ، أغريه فأجعله يعجب بى ويحبنى ، « ومعنى هذا هو

---

(١) Mary Warnock, Ibid.. P.81.

(٢) بول فولكييه ، هذه هى الوجودية ، مرجع سابق ، ص ١٠٣ – ١٠٤.

(٣) سارتر : الوجود والعدم ، ص ٥٨٨.

(٤) سارتر : المصدر نفسه ، ص ٥٨٨.

(٥) المصدر السابق نفسه ، ص ٥٨٩.

أنني أريد أن أبقي للآخر صفته كفاعل حر ، لا أن أحيله إلى شيء، بل أن أصبح أنا شيئاً لهذا الفاعل الحر » [١] وهنا يحدث تأسيس مشترك للذات فكل منا يشعر بأهمية الآخر بالنسبة إليه ، ويشعر بحريته ووجوده ، والوسيلة الممكنة لجذب الآخر هي اللغة ، بما تتضمن من وعود وكلمات الإعجاب والإطراء ... إلخ . لكي تقدم الذات نفسها للآخر كموضوع مرغوب فيه ، فتحدث عملية تبادلية ؛ إذ تسعى الذات الأخرى لتجعل من نفسها موضوعاً للمحب الآخر وهكذا » [٢] .

«ويهدف الموجود لأجل - ذاته إلى السيطرة على الآخر من حيث هو حرية ، وبالتالي إلى تملكه من حيث هو موضوع ، ومن حيث هو حرية في الوقت نفسه . ويسعى سارتر من خلال تحليلات مطولة للحياة الجنسية إلى بيان أن تلك العلاقة تعني دائماً محاولة تملك حرية الآخر ، فنحن لا نشتهي جسد الآخر ، ولا نشتهي لذتنا نحن أنفسنا ، وإنما نحن نشتهي الآخر ذاته . إن إحدى وسائل تملك الآخر تتم بالتوحد مع الآخر من خلال الجسد ، وعن طريق مداعبات الحب .

إلا أن هذه المحاولة تبوء بالفشل ، لأن الهدف ذاته غير ممكن ولا معقول » أي محاولة تملك الآخر ، «وهكذا ينتهي الانجذاب الثاني للموجود لأجل ذاته إلى الفشل مثله مثل الانجذاب الأول » [٣] .

ج - المازوخية : « تعذيب الذات »

بعد أن فشلت الذات في جذب الآخر عبر الحب ، فإنها تقدم محاولة أخرى بأن تجعل من نفسها موضوعاً للآخر ، وهذا القصد في تحويل الذات إلى موضوع للآخر ينقلب إلى المازوخية ، حيث تحاول الذات أن تموضع نفسها بعنف ، بل تؤذي نفسها ، وتشوهها أمام الآخر ، حتى تأسر انتباهه وتملأ أفقه » [٤] . وفي هذه المحاولة تلجأ الأنا إلى أن تسلب حريتها بنفسها وتمنحها للآخر «وتحاول أن تشعر بأن الآخر يسدها و[illegible]هرها ويتسلط عليها ، عندئذ تتلذذ بإحساسها بالعبودية التي يفرضها عليها الآخر ، ومعنى ذلك أن الأنا تلجأ إلى حرية

---

(١) حبيب الشاروني : فلسفة سارتر ، ص ١٧٩ .

(٢) السابق نفسه ، ص ١٨٠ ، ١٨١ ، « بتصرف ».

(٣) إ.م. بوشنسكي : الفلسفة المعاصرة ، مرجع سابق ، ص ٢٩٢ .

(٤) حبيب الشاروني : فلسفة سارتر ، ص ١٨١.

الآخر ؛ لتجعل منه موضوعاً أو وجوداً - في - ذاته - » [١] .

تسلك الأنا لاسترداد ذاتها عدة مراحل ؛ تبدأ بالانفصال عن الآخر عبر نالوعي، ثم بالنظر إليه كموضوع ، وحيثما تفشل تتقرب من الآخر عبر الحب، ثم عبر جع نفسها موضوعاً للغير ، إذ تنقلب إلى المازوخية بتعذيب الذات إزاء الآخر ، ثم عبر الحياة الجنسية ، كمحاولة لامتلاك الآخر ، وأخيرا تصل إلى السادية ، بتعذيب جسد الآخر لمحاولة امتلاكه .

كلها محاولات تبوء بالفشل ، لأن المحصلة صراع دائم بين حرية الأنا وحرية الآخر .

ثم تصل الأنا إلى أقصى مرحلة من علاقتها بالآخر . وهي :

د - الكراهية :

والكراهية ، نوع من حالة تشعر بها الأنا في ضرورة التخلص من الأخر الذى يحيل الذات إلى موضوع » [٢] . غير أن كراهية الآخرين ستؤدى إلى الفشل ، مثل المحاولات السابقة لأن الآخرين موجودون ، ولا يمكن أن نلغى وجودهم إطلاقاً ، وهذا يجعل الأنا تعيش حالة من التوتر والتمزق النفسي ، يتضح هذا في مسرحية سارتر جلسة سرية ، إذ توضح هذه المسرحية معنى الوجود لأجل - الآخر - ومعنى النظرة ، ومعنى الخجل ومعنى هذا الصراع الدائم بين حرية الأنا وحرية الآخر » [٣] . فالصراع مستمر بين الأنا والآخر ولا مجال لزواله ، ولذلك يصرح سارتر بأن « **الجحيم هو الآخرون** » [٤] .

ثانياً- الوجود الاجتماعي :

حرية النحن - وحرية الآخرين .

١- توحيد الأنا والآخر :

يصل سارتر إلى نتيجة مؤداها : أن علاقة الأنا بالغير هي علاقة صراع تبرز بأشكال متعددة ، فبعد إخفاق التعايش بين الذات والآخر ينتقل سارتر إلى فهم العلاقة بين الذات الفردية والآخرين ،

---

(١) حبيب الشاروني ، فلسفة سارتر :   ص ١٨١.
(٢) انظر ، المرجع نفسه ، ص ١٨٢ - ١٨٩ .
(٣) السابق نفسه ، ص ١٩١ - ١٩٢.
(٤) سارتر ، جلسة سرية : ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ، دار النشر المصرية ، (بدون تاريخ)، ص ١٠٠.

أى مجموعة الذوات أو الجماعة •

إذ يقرر سارتر أن هناك وجودين : وجود للغير ، ووجود مع الغير . إن ظهور شخص ثالث معى ومع الآخر يفقدنى ذاتيتى ، وأصبح موضوعاً له ، وأجد الآخر يقع فيما أنا فيه ، فقد صار موضوعاً أيضاً لهذا القادم الذى يحاول أن يشملنا ويحتوينا . حينما يتدخل فى حل خلافاتنا مثلا « فعالمى وعالم الغير يرى ويحكم عليه ، ويعلى عليه ويستخدم »[1] .

وتتضح هذه النظرة من طرف ثالث فى مسرحية سارتر « جلسة سرية » إذ يوضح فيها كيف أن هذا الطرف الثالث يلغى وجود المحب والمحبوب ويكبل حريتهما تماماً ، إن ظهوره يشكل سلباً لوجودهما ، ولذا تتحد ذات الأنا بذات الآخر ، وتشكلاً كياناً مشتركاً إزاء الآخر • فمع ظهور شخص ثالث يقع الأنا والآخر تحت نظرة جديدة توحدهما من حيث كونهما موضوعين لذات ثالثة، هذه النظرة توحدهما ، فيصير ضميرهما - نحن - إزاء الآخر »[2] .

وهنا نجد سارتر يبدأ بتحليل كيفية نشوء التجمعات السياسية ، فمن المعروف أن الصراع الخارجى يعد عاملاً أساسياً فى توحيد القوى الداخلية ، وهنا يتشكل - النحن - فى مواجهة قوى أخرى تحاول إلغاء ذاتيتنا . هذه النظرة للثالث توحد الأفراد ، وهذا ما يتضح فى التجمعات الطبقية والحزبية والنقابية .. الخ ، إذ « يدرس سارتر هنا - بصفة خاصة - الوعى الطبقى - ويرى أن أية طبقة اجتماعية مسودة سياسياً واقتصادياً لا يرجع اتحادها ووجود الوعى الطبقى لديها إلى إحساسها بالآلام المشتركة أو الفقر المشترك ، وإنما يرد إلى مجرد اكتشافها وقوع نظرة غريبة عليها تأتى من السيد ، وهذا هو ما يخلق منها طبقة مسودة رغم ما بين أفرادها من صراع فى مواقف الحب والرغبة والكراهية »[3] .

ويتحول الوجود - لأجل الآخر فى هذه الحالة إلى وجود مع - الآخر - فى مواجهة طرف ثالث •

ولكن هل يعنى هذا إمكانية انتهاء الصراع بين الأنا والآخر ؟ نعم ينتهى هذا الصراع بظهور

---

(١) سارتر : الوجود والعدم ، ص ٦٦٧ - ٦٦٨.
(٢) انظر حبيب الشارونى : فلسفة سارتر ، ص ١٩٤.
(٣) السابق نفسه ، ص ١٩٥..

صراع جديد مع قوى أخرى ، ولذا فإن الصراع يظل جوهر الوجود الإنسانى ، وأساس الحرب ، ويعد القوى الدافعة للتقدم . إن ظهور الآخر يعنى ظهور الصراع ، وظهور طرف ثالث يوحد الأنا والآخر إزاء هذا القادم ، ويرى سارتر أن مجرد ظهور شخص ثالث يحاول دمج الذاتين الموجودتين فى ذاته ، وجعلها موضوعاً له ، وهكذا تستمر العملية التبادلية إلى أن يظهر الأقوى أو الزعيم أو الخطيب الذى يضع نفسه بإزاء الآخرين كذات فى مقابل موضوعات ، يقول سارتر : « لقد تشكل الجمهور . كجمهور بواسطة نظرة الزعيم أو الخطيب ووحدته ، وحدة - موضوع - يقرأها كل فرد من أفراده فى نظر الطرف الثالث الذى يسيطر على الجمهور ، وحينئذ يضع كل فرد مشروعه فى هذه الموضوعية ، وتخليه تماماً عن هويته ليكون أداة فى يد الزعيم »[1] .

وهكذا نجد أن الذات الفردية تذيب نفسها ليس فى شخصية الزعيم فحسب ؛ بل وفى حالات أخرى ، مثل الانتماء الطبقى أو السياسى .. إلخ . إذ تدمج الذات نفسها في ذات كلية كالإنسانية مثلاً أو الوطنية أو القومية ، حيث يصير الفرد جزءاً من كل . فى هذه الحالات لسنا إلا كما يرانا الآخرون ونصنع أنفسنا كما يشاءون هم ، إذ نحاول إرضاءهم وكسب ودهم ، فنقدم تنازلات عديدة ، وهذا يعنى التخلى عن حريتنا لتصبح موضوعات لهم ، فنصبح نحن بدلاً من «أنا» وتصبح - النحن - هدفاً عاماً تسعى إليه الإنسانية ، كمثل أعلى ومشروع عام للفرديات كشمول يحتوى بداخله الذوات الفردية كلها ٠

وهكذا يرى سارتر أننا نفقد فرديتنا الحقيقية عندما ندرك أننا قابلون للاستبدال بأي فرد آخر من الجيران أو الجماعة ، أى حينما نندرج ضمن مشروع عام أو تجمع عام ، مثل ركاب المترو »[2] .

٢- أشكال الوجود الاجتماعى :

ولكن كيف تتشكل الجماعات البشرية التى تعد المرحلة الأخيرة للوجود الإنسانى ؟ سوف نتطرق الآن إلى تصور سارتر عن كيفية تكوين الجماعات الإنسانية التى تذيب الفرد وتلغى شخصيته ، حيث يتطور الصراع فى هذه المرحلة بين الفرد والآخرين بعد أن كان صراعاً بين - الأنا والآخر ٠

---

(١) سارتر : الوجود والعدم ، ص ٦٧٤ - ٦٧٥.

(٢) المصدر السابق نفسه: ص ٦٧٧.

يقسم سارتر الأشكال الاجتماعية إلى نوعين هما :

أ - التجمع أو السلسلة

ب - الجماعة

وسوف نحاول عرض سماتهما على النحو التالى :

فالشكل الأول للوجود الاجتماعى هو ما يسميه سارتر بالسلسلة أو التجمع ، وهذا الشكل يقابل فكرة الحشد عند كيركجارد ، والجمهور أو القطيع لدى نيتشه ، وهو عبارة عن مجموعة من الأفراد لا تجمعهم أية أهداف مشتركة بعيدة المدى ، بل يجتمعون للحظات مؤقتة ولظروف طارئة ومتغيرة ، مثل طابور الأتوبيس ؛ فكل منهم يجد فى الآخر منافساً له ، يحاول استبعاده ليحل محله، هذا التجمع سلبى غير فاعل وغير واعى .

أما النوع الثانى : فهو الجماعة ، وهذه تختلف عن السلسلة فى كون أفرادها يمتلكون هدفاً مشتركاً ، مثل فريق الكرة أو أى تجمع حزبى أو طبقى إلى آخره ، وعلى سبيل المثال فإن الكادحين يمكن أن يتحولوا إلى جماعة إذا تعاهدوا على الاشتراكية . ويلاحظ أنه حين تتسم الجماعة بالفاعلية فإن السلسلة تتسم بالعجز » [1] :

أ - التجمع :

يرى سارتر أن أول مظاهر الوجود الإنسانى «هو التجمع» فهو الذى يسبق الجماعة ، فالتجمع عبارة عن حشد من الناس مختلفى الأعمار والمهن والثقافة والانتماء السياسى .. الخ .

إذ لا تجمع بينهم أية أهداف مشتركة ، فالإنسان هنا هو الإنسان العام ، ولا أهمية للفرد إلا بوصفه إضافة ، أو رقم من الأرقام ، يمكن استبداله بغيره بدون شروط ، والامتياز هنا فى التجمع غير ضرورى ، والتفرد والفروق والذكاء ،كل شئ هنا يتساوى ، والكل متساو . فسارتر « يعنى بالتجمع Leçollectif ذلك الشكل الاجتماعى الذى تكون فيه مجموعة من الأفراد المتعددين

---

(١) أنظر موريس كرنستون : سارتر ، الإنسان ذلك الوحيد فى عالم من العداوة ، «فى كتاب أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة » ، ترجمة : نصار محمد عبد الله ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٨ ، ص ١٠٠.

الذين لا يرتبطون فيما بينهم إلا بعلاقة التخارج ، أو أنها تجد وحدتها فى هذا التخارج ، فالأفراد فى هذا الشكل الاجتماعى هم « ذرات » منفصلة ، كل منهم يعيش فى عالمه الخاص ، والناس فى عملية «التذري» هذه Atomisation ، أى حين يصبحون ذرات ، فإنهم يصبحون أشبه بالأدوات التى توجد جنباً إلى جنب فى صندوق واحد ، يمكن أن تستخدم كلها فى تغيير العالم . لكنها هى نفسها غير قادرة على القيام بشئ أو الشروع فى عمل ما ، و « التذري » هو الاسم الذى يطلقه سارتر على الحالة البشرية لإنفصال الفرد عن غيره من الناس ، وتتجلى هذه الكثرة المتعددة أوضح ما يكون فى التجمع »[١] .

وفى التجمع نجد التبادلية واضحة بمعنى استبدال أى شخص بآخر كتغيير الأماكن بدون تمييز ، إن الخاصية الجوهرية للتجمع هو أن الناس يوجدون جنباً إلى جنب دون أى إحساس بالاجتماع أو الرابطة الجماعية Communate فهم ليسو إلا مجموعة من الأفراد المنفصلين بوصفهم « وجوداً خارج ذاته » etre horde soi أو بوصفهم كائنات منعزلة . غير أنه من الخطأ أن نفسر وجود الأفراد فى هذه العزلة على أنه وجود خارج ذاته فحسب ، إذ لا شك أن الحقل العملى الذى يوجدون فيه يوحدهم جميعاً من حيث إنهم يطلبونه ، أو من حيث إنه مجال عملهم ، وهكذا تكون هناك أيضاً رابطة جوانية »[٢] .

وتتلخص سمات التجمع فى :

(١) العزلة (٢) هوية الآخرية (أى أنهم متحدون فى انفصالهم ولكل منهم غاية خارجية) (٣) التبادلية : فهناك إمكانية التبادل والتغير المشترك بين أعضاء التجمع ، ولذا فإن كل واحد فى هذا التجمع سوف يصبح زائداً »[٣] .

غير أنه لا يمكن معرفة هذا الفرد بالذات الذى يكون زائداً ، ولذا فإن كل واحد ينظر لنفسه وينظر له الآخرون بوصفه زائداً ، وهذا الفرد هو ما يطلق عليه سارتر اسم الفرد العام individu general ، أعنى أنه فرد ليس له أية خواص نوعية شأنه شأن غيره من الأفراد ،

---

(١) إمام عبد الفتاح : جدل الإنسان ، مرجع سابق ، ص ١٨٦ - ١٨٧.
(٢) المرجع السابق نفسه ، ص١٨٧ - ١٨٨.
(٣) المرجع السابق نفسه ، ص ١٩١ - ١٩٢.

يمكن أن يكون الأول والأخير والتاسع ، وهذا ما يطلق عليه سارتر اسم إمكان التغير المتبادل » [١] .
وينطبق التجمع على ركاب الأتوبيس والجماعة التى تقف فى الطابور لشراء حاجاتها .

ويضع سارتر مثلاً آخر يسميه بالعلاقة التسلسلية للغياب مثل : المستمعين لبرنامج فى الإذاعة، ويشكل هذا نوع من أنواع الحشد والتجمع ، فكل فرد يضع نفسه فى علاقة تبادلية مع مستمع آخر فى مكان آخر، وبالرغم من بعد المسافة بينهم إلا أنهم يتلقون إرسالاً معيناً فى وقت واحد» [٢] . هذا الإرسال يوحدهم فى الانفصال ، وينطبق هذا على قراء الصحف ، فهم يقرأون خبراً واحداً، وهم منفصلون فى المكان والثقافة ولكنهم متوحدون في موضوع يوحدهم ، وردود فعلهم تكون مختلفة ، إذ يشعرون بالعجز إزاء المرسل ، وهذا الضيق يدفعهم للخروج من التسلسل لتكوين جماعة ذات أهداف مشتركة » [٣] .

ب - الجماعة :

ما الذى يدفع الناس للاجتماع ؟ هنا يعود سارتر إلى فكرتين أساسيتين يبنى عليهما نظريته السياسية والاجتماعية ، هما فكرة الندرة وفكرة العهد . فالندرة فى الحاجات ، تدفع الناس إلى التوحد لتلبية حاجاتهم ، وهذا يدفعهم إلى الدخول فى عهد للتوحد ، فإذا كانت الماركسية قد رأت أن الصراع الطبقي هو الذى يفسر حركة التاريخ ، فإن سارتر يرى أن العمل الفردي في ظل الندرة هو العامل الحاسم في التاريخ ، فالندرة إذن هي التي تفسر هذا الصراع [٤]، فالندرة هى التى تذكي الصراع بين الأنا والآخر، وبالتالى فإنها هى التي تدفعهم لتكوين الجماعة ، ولذا فإنها تعد أساس الفعل وأساس الشر، «إذ تظهر فكرة الشر Le. Mal التي تتجسد في الآخر نتيجة المنافسة في جو من الندرة» [٥] فالتجمع يعد ضرورة لتلبية ذلك النقص فى الحاجات .

ويضع سارتر لهذا التجمع ثلاث سمات أساسية هى :

التعهد ، والعنف ، والرعب .

تنشأ الجماعة حين يتعهد كل فرد بأن يصبح عضواً فيها ، ولا يخرج عليها ويخون عهده ، ولابد للجماعة أن تضمن استمرار هذا العهد ، وهنا يأتى دور العنف ، إذ تمارس الجماعة العنف

---

(١) إمام عبد الفتاح : جدل الإنسان ، مرجع سابق ، ص ١٩٨.
(٢) المرجع السابق نفسه ، ص ١٩٦ - ١٩٧ .
(٣) المرجع السابق نفسه : ص ١٩٨.
(٤) عبدالوهاب جعفر ، البنيوية في الانثروبولوجيا وموقف سارتر منها؛ دار المعارف بمصر، ١٩٨٩، ص ١٨٤ .
(٥) المرجع السابق ، ص ١٧٥ .

والرعب على الخارجين عليها ، فالخوف هو الذى أنشأ الجماعة ، وهو الذى يحافظ على استمرارها»[١] . «والجماعة إذ تسعى لتحقيق أهداف معينة ، فإنها تفرض الانصياع لأوامرها، وهنا تتحول الحرية المشاعة إلي عنف» .[٢]

ويرى سارتر أن التجمع أو الحشد عند شعوره بالضعف والعجز قد يتحول إلى الجماعة كما حدث فى الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩م عندما تحولت الجموع والجمهور العاطل عملياً إلى هيجان ثورى ، واتحدت إرادتهم وأهدافهم لإسقاط الحكم الملكى ، الذى كان يحاول فرض سلطته وفرض استمرار حالة الحشد والتسلسل الجماهيرى ، وإعادته إلى حالته الأولى ، إلى التجمع »[٣]. إن شعور الناس بالضعف إزاء الحاكم وبالقهر إزاء النظام السائد الذى يعجز عن تلبية احتياجاتهم ، أو شعورهم بخطر أكبر يهدد وجودهم ، كل تلك العوامل تدفع هذا التسلسل وهؤلاء الأفراد إلى التجمع وإلى تشكيل جماعة سياسية لها أهداف مشتركة قد تقوم بثورة لتحقيق مطالبها وتلبية حاجاتها .

ففى كتابة « نقد العقل الجدلى » يتجه سارتر إلى الفعل الفردى فى التاريخ ، ولكن هذه المرة فى إطار الجماعة أى أنه يحاول الاقتراب من التفسير المادى للتاريخ دون أن يضحى بالفرد ، بل سنجده يحمل لواء الفردية مدخلاً إياها فى صميم الفكر الماركسى ، إذ يرى سارتر أن الإنسان يجد نفسه فى عالم الندرة والحاجة ، عالم يحيط به النقص فى الحاجات ، فيتجه عمله وفعله إلى تغيير الظروف المحيطة به لسد هذا النقص . وهذا لا يتأتى له إلا ضمن مشروع فى وسط الجماعة ، فالحاجة توحد الأفراد ويتطلب هذا التوحيد التنازل عن بعض الحريات الفردية ، وهذا يتطلب العنف من قبل الجماعة لكى تعاقب من يخرج عليها، فهى توحدهم بغية تحقيق الأهداف المشتركة »[٤]

إن العنف من وجهة النظر الجدلية هو نوع من الأخوة لأنه يرغم البشر على التآخى فى حياتهم ، وهو الذى يضمن استمرار هذا الوجود الاجتماعى ، ويرى سارتر أن الجماعة تطور نفسها على شكل الدولة ، وهذه عمادها وأساسها القادة والمؤسسات . ومن ناحية أخرى فإن السلطة مرتبطة

---

(١) موريس كرنستون : سارتر ، مرجع سابق ، ص ١٠١.
(٢) عبدالوهاب جعفر؛ البنيوية والانثروبولوجيا ، مرجع سابق ، ص ١٧٨ .
(٣) إمام عبد الفتاح : جدل الإنسان ، مرجع سابق ، ص ٢٠٦ - ٢٠٧.
(٤) حبيب الشارونى : فلسفة سارتر ، ص ٢٤٠ ، بتصرف .

بالرعب ، لأن من يتولى السلطة هو شخص قد خولت له الجماعة أن يمارس الرعب بشكل شرعى» [١] .

وهنا نجد أن سارتر لا يختلف عن نظرية العقد الاجتماعى عند هوبز « إذ يرى سارتر أن الرعب لا يعنى الأخوة فحسب ، ولكنه يعنى الحرية أيضاً ، ذلك أننى عندما أعتمد بشكل حر إلى دمج المشروع الخاص فى المشروع العام للجماعة وهو الدولة ، وعندما أخضع لأوامر السلطة التى تعهدت بطاعتها ، فإننى استعيد حريتى مرة أخرى ، تلك هى بإختصار نظرية سارتر فى البنيان الاجتماعى » [٢] .

غير أن سارتر فى حقيقة الأمر لا يتخلى عن فكرته الأساسية التى رأيناها فى كتابه الأول «الوجود والعدم» وهى فكرة أن الآخرين هم الجحيم ، فهذا المجتمع الجديد يمارس القهر ضد الفرد، ويعيش الفرد هنا فى صراع جديد ضمن العلاقات التى التزم بها . فالآخرون يمثلون الرعب والعنف يسلبون حريتى باسم الحرية الجماعية نفسها . « إن وجود الآخر هو الذى يجعلنا نتحول إلى موضوعات بعد أن كان كل منا ذاتاً ، وهكذا فإن وجود الآخرين هو الذى يسلبنا حريتنا الكاملة » [٣] . إن الندرة هى التى تدفع الناس إلى التجمع ، غير أن هذا التجمع يفقد الفرد كثيرا من حرياته . « وبدون هذا الخضوع تبقى الحريات الفردية فى عالم تسوده الندرة ، حريات منعزلة ينتهك كل منها غيره مما يعنى فى نهاية الأمر سقوطها بأسرها فى مستنقع القصور الذاتى ، حيث يصبح كل إنسان فيه مجرد شئ من الأشياء . إن التقاء الحريات الفردية فى فعل مشترك أمر مطلوب لإنقاذ الإنسان من القصور الذاتى العملى » [٤] . إلا أن هذا لا يعنى التخلى عن الحرية الفردية ، إذ « إن انشقاق الفرد عن الجماعة أمر محتمل لأنه يحتفظ بحريته ، ولأن فعل الجماعة ليس حاصل جمع « فعل » الأفراد ، فيلزم إذن أن يمنع أي انشقاق عن الجماعة ، والسبيل إلى ذلك هو العنف ؛ لذا كان العنف هو البنية المنتشرة فى الجماعة . ولكى تبقى الحرية عامة وليست حرية فردية ، يلزم أن تصبح عنفاً ، هكذا يصبح الرعب هو الوسيلة التى

---

(١) موريس كرنستون : سارتر ، مرجع سابق ، ص ١٠١.

(٢) السابق نفسه ، ص ١٠٢.

(٣) السابق نفسه ، ص ١٠٢.

(٤) حبيب الشارونى : فلسفة سارتر ، ص ٢٤٠ - ٢٤١.

تجبر أفراد الجماعة على الإخاء » [١] .

غير أن سارتر لا يؤكد حتمية الحرية العامة وعنفها ويدعو إليها ، بل يصف ما هو كائن بالفعل ، وما يحدث داخل الجماعة من عنف وقهر للحرية الفردية . إن القوى الدافعة لوجود المجتمع هى الحاجة ، وهى الخطر المشترك الذى يحيط بالتجمع « فالحاجة هى التى تربط الجماعة ومن أجلها تتكون ، لكن هذه الحاجة نفسها لابد أن تكون « حاجة جماعية » [٢] .

وحينما تواجه الجماعة خطراً مشتركاً كما حدث فى أحداث الثورة الفرنسية ، فإن الجمهور يتوحد بالقيام بالثورة فى هذه الحالة لم يعد كل فرد ينظر إلى الآخر على أنه زائد وأنه خطر عليه ، بل اتحدت الأهداف هنا « وبدلاً من أن ينظر الفرد إلى الآخرين على أنهم عقبات ، كما كان يحدث فى حالة الحشد فإن كل فرد من أهل باريس يوحد نفسه مع الآخرين ، بحيث يمثل هو نفسه هذا الموقف بإرادته الخاصه . أى أنه يحدث لون من الاندماج أو الانصهار بين الأفراد وتتكون جماعة وهذه هى ما يسميها سارتر بالجماعة المنصهرة le groupe en fusion [٣] .

ولكن ما الوسيلة التى تتخذها الجماعة المتكونة للحفاظ على وحدة أفرادها ؟

يرى سارتر أن التعهد Assermentation هو الوسيلة الأساسية التى تتخذها الجماعة لتجنب الانحلال والتفكك ، وهنا يظهر شكل جديد من أشكال الجماعة يعتمد على القسم والعهد. وهو خطوة جديدة نحو تكامل الجماعة ، وهكذا يجد الفرد نفسه وسط جماعة يربطه بها العهد . أو القسم . فأنا على عهد مع الآخرين ولابد أن أفى بالتزامات الآخرين وحقوقهم علىّ وحقهم فى معاقبتى إذا ما أهملت فى ذلك ، ويسمى سارتر هذا التعهد بالرعب terreur ومن ثم فإن أصل الرابطة هو الخوف ، وهذا المجتمع مرتبط باخائية الخوف [٤] . « فهذا القسم سواء كان صريحاً أو ضمنياً إنما هو تجسيد للرعب ، فإنه يعنى أن الإنسان يضع حياته ثمناً لانشقاقه على الجماعة ، فمن حق الآخرين فى الجماعة قتل الفرد إذا حنث بقسمه ، وخرج عليها ، وهذا كفيل بأن يجعل

---

(١) حبيب الشاروني : فلسفة سارتر ، السابق نفسه : ص ٢٤١.
(٢) إمام عبد الفتاح : جدل الإنسان ، ص ٢٠٥.
(٣) المرجع السابق نفسه ، ص ٢٠٨.
(٤) المرجع السابق نفسه ص ٢٠٩ - ٢١٠ ، وكذلك انظر : عبدالوهاب جعفر : البنيوية ، مرجع سابق ، ص ١٧٨ - ١٧٩ .

الرعب والإخاء في الوقت نفسه سائداً على جميع أفراد الجماعة »[١] .

هذا ما يحدث بالفعل من جرائم القتل والتعذيب ضد الخارجين على الجماعة سواء كانت حزباً سرياً أو دولة ، وضد الجنود الذين يفرون من المعركة لأنهم يكرهون قتل الآخرين ، والأمثلة كثيرة بهذا الشأن ، إذ تشكل القوانين الرادعة نسيج المجتمعات منذ ظهورها حتى يومنا هذا ، فالجماعة تشكل رعباً وعنفاً ضد الفرد وحريته وإبداعه .

ثالثاً: التجاوز - السلب والحرية والوعى والاختيار :

وللخروج من عنف الجماعة التى تلغى حرية الفرد ، يؤكد سارتر أن على الفرد أن يتمرد وأن يمارس حريته الذاتية بعيداً عن القهر الاجتماعي . « فالسلب يقطع الاتصال ويفرق التجمع ويجعل للفرد كياناً مستقلاً ، وانعدام وجوده يعنى أن الكل واحد ومتجانس ، فى جمع منصهر ذائب ، والسلب دليل على استقلال الفرد ويدل على شعوره القوي بذاته وتمييزها عن غيرها من الذوات الأخرى »[٢] .

ويرى سارتر ضرورة ممارسة الحرية الفردية والسلب المستمر لوجودنا الزائف ، والتمرد على السلسلة أو التجمع وعلى الجماعة التى تمارس طمس فرديتنا ، فالإنسان لا يكوّن نفسه إلا عبر السلب ولا يعى ذاته إلا حين يدرك اختلافه عن غيره .

لقد لاحظنا أن الفلاسفة الوجوديين قد أدانوا كل أشكال الوجود الاجتماعي الذى يذيب الفرد ويقهر حريته وذاته ، فمعظم هؤلاء الفلاسفة قد عبروا بصدق عن زيف الحياة مع الجمهور ، وهذا يعنى أنهم فردانيون، حتى أولئك الذين يولون أكبر قدر من الأهمية لعلاقة الأنا بالآخر ، فالوجوديون « يتفقون على أن العلاقات الاجتماعية على ما نجدها عادة ، مشوهة إلى حد مؤسف ؛ فالوجود اليومى بين الآخرين هو وجود زائف ، أعنى أنه لا يتضمن حقيقة الذوات التى تشارك فيه ، ولا ينبع من هذه الذوات ككل ، والطريقة التى يتجمع بها الناس عادة لا تستحق اسم الجماعة ، بل إن ما نجده إنما هو تشويه وعلاقة مشوهة ، وفى ضوء هذه التجربة التى أدركها الوجوديون علينا أن نفهم نقدهم للمجتمع

---

(١) حبيب الشارونى : فلسفة سارتر ، ص ٢٤١.
(٢) إمام عبد الفتاح : جدل الإنسان ، ص ٢٤٤.

ودعوتهم الفرد إلى الخروج من الحشد لكى يحمل على كاهله عبء وجوده »[1] .

لذا فإن سارتر يرى أن على الفرد أن يتجاوز ذاته ويتجاوز الآخرين فبعد أن عانى من صراع مرير فى علاقته بالآخر ، ثم فى علاقته بالآخرين ضمن الجماعة التى تهدد كيانه وتمارس عليه العنف . عليه أن يمارس حريته ، فالفردية تعنى تجاوزاً مستمراً لذاتها ، إلى ما ينبغى أن تكون عليه ، «إن الذات تجاوز نفسها إلى ما ينقصها ، إنها تجاوز نفسها إلى الوجود الخاص الذى ستكونه ، والذاتية توجد أولاً ومنذ البداية كنقص ، وعلى علاقة تركيبية مع ما ينقصها . وهى تدرك نفسها عند مجيئها إلى الوجود على أنها وجود ناقص ، وتدرك نفسها موجودة من حيث إنها غير موجودة فى حضرة الكلية الفردية التى تنقصها »[2] . فإذا كان النقص هو الذى دفعها إلى التوحد فى الجماعة ، فإنها حين تشعر بذوبان حريتها وذاتها فى الجماعة فإنها تسعى إلى تجاوز هذا الوجود الزائف ؛ إذ تعود الذات إلى عمقها ، وإلى وجودها الخاص . بعد أن قطعت تلك المرحلة من الصراع المرير مع الذوات الأخرى .

هكذا تستمر حركة الوجود الفردى محاولة تحقيق ذاتها وحريتها التى هى صميم وجودها . فالإنسان يكوّن ذاته عبر الانفصال المستمر عن العالم وعن الآخرين . يقول سارتر « إن الحرية الإنسانية تسبق ماهية الإنسان وتجعلها ممكنة ، ولا يمكن أن نميز بين الحرية وبين الوجود الإنسانى، فالإنسان لا يكون حراً فيما بعد ، فليس ثمة فارق بين وجود الإنسان وكونه حراً »[3] . «إن ممارسة الإنسان للحرية شرط لا مفر منه ، فالإنسان محكوم عليه أن يكون حرا»[4]

ولكى يتحرر الأنسان من قهر الجماعة ، يمكنه أن يمارس الانفصال والحرية ، إذ يرى سارتر أن حرية الإنسان هى قدرته على الانفصال عن ماضيه ومستقبله .

يقول سارتر « إن الوعى يستبعد ماضيه حين يقول : « أنا لست هذا الماضى ، ويستبعد مستقبله حين يقول : « أنا لست هذا المستقبل » وهذا الانفصال هو العدم إن ما يفصل السابق عن اللاحق إنما هو لا شئ . والحرية لدى سارتر هى الانفصال والملاشاه ، والانفصال هو الذى ينتج الحرية الإنسانية ، لذلك يتجدد الوعى باستمرار بسبب الملاشاه انطلاقاً مما كان به فى الماضى ،

---

(١) جون ماكورى : الوجودية ، ص ١٧٢ - ١٧٣

(٢) سارتر : الوجود والعدم ، ص ١٧٦ .

(٣) سارتر : الوجود والعدم ، ص ٨١ - ٨٢.

(٤) Frankthilly. Ibid. p. 591.

حتى اللحظة الحاضرة »[١] .

فالسلب والملاشاة والانفصال والتمرد تعد الوسائل الوحيدة لتطور الوعى وتحقيق الحرية ، واستعادة الذات لوجودها ، وكما أن الشعور بالنقص والندرة والعجز يعد القوى الدافعة للذات لطلب الكمال ، فإن الحرية تجاوز مستمر للعالم وللآخرين . فالذات تمارس السلب المستمر لتكوين وعيها، وتحقيق وجودها ، واستعادة ذاتها من الاغتراب وسط العالم ومع الآخرين . وعلى ذلك يكون التميز هو جوهر الفردية وأساسها .

أنا لست هذه الأشياء ، ولست هذا الآخر ، وهنا أؤسس وجودى وتميزى وتحقق الذات ، تفردها .

«وبعبارة أخرى فإن ظهور الشعور يعنى تميزه عن الوجود، كما أن هذا التميز هو الذى يسمح له بأن يعرف الوجود، وبأن يصدر عليه أحكاماً وأن يتصل ببعض الأشياء وينفصل عن البعض الآخر»[٢] .

إن الحرية هى سلب لوضع قائم ، لأن عكس السلب هو الإيجاب أو القبول بما هو، كائن « «الحرية هى العدم الذى يقع فى ماهية الإنسان والذى يلزم الواقع الإنسانى فى أن يصنع نفسه من أجل أن يوجد »[٣] .

فحرية الإنسان مرتبطة بوجوده ولا يمكن الفصل بين وجوده وحريته ، ثم إن سارتر يربط بين الوجود الإنسانى وبين العدم من جهة ، وبين الوجود الإنسانى وبين الحرية من جهة أخرى، من حيث إنها تسبق الماهية ، ومعنى ذلك أن الحرية فى فلسفة سارتر مرتبطة بمسألة العدم من حيث هى شرط لازم لظهوره »[٤] .

الاختيــار :

ولكن ما هو الوجود الحقيقى وكيف يمكن تحقيقه ؟

يرى سارتر أن الفرد الإنسانى لكى يحقق وجوده الشخصى عليه أن يختار ، « أن توجد يعنى

---

(١) حبيب الشارونى : فلسفة سارتر ، ص ١٣٥ .
(٢) عبدالوهاب جعفر : البنيوية في الانثربولوجيا، وموقف سارتر منها ، مرجع سابق ، ص ١٦٤ .
(٣) ساخاروفا ، ت.أ. : من فلسفة الوجود إلى البنيوية ، ص ٦٥ .
(٤) حبيب الشارونى : فلسفة سارتر ، ص ١٣٤ .

أن تختار بحرية ما هيتك ، أن تصبح ذاتك ، أن ترتفع إلى مستوى الشخصية ، ولن يوجد على هذا النحو هو ذلك الذى يختار بحرية يصنع نفسه ، هو من يكون خالقاً لاختياره الخاص »[١] . إذ يركز الوجوديون بشكل عام والفردانية بشكل خاص على فكرة الاختيار والقرار وهم من وراء ذلك يؤكدون على أن يمارس الإنسان أفعالاً متجددة يكون مسئولاً عنها ، لأن عدم اتخاذ قراره بنفسه يعنى أن يخضع لمعايير الآخرين واختياراتهم وإنه يمارس أفعالاً مفروضة عليه من قبل المجتمع ، وهى أفعال مكررة ليس بها أى جديد ، ومن يقوم بهذه الأفعال هو الإنسان العادى ، الذى يلقى بمسئوليته على الآخرين ، ويتنازل عن ذاته وحريته •

«أريد ألا أدين بوجودى إلا لذاتى ، هكذا يقول دانييل فى كتاب سارتر « سن الرشد »[٢] .

إن الوجود الحق هو تمرد مستمر لماضينا وتحقيق دائم لذاتنا، وهذا التحقيق للذات لا يتم إلا باختيار الهدف الذى نسعى إليه ، وهذا ما تؤكده الفلسفة الوجودية إذ « لا تعترف الوجودية إلا بقيمة واحدة وهى قيمة الاختيار الشخصى الذى يحدد به الإنسان ذاته ، لكى يكون ذاته لا أن يكون نسخة شاحبة من الاخرين ، أو نتاجاً للمحيط والبيئة »[٣] .

وتؤكد الوجودية ، أنه لا يوجد شئ سابق على وجودى ووعيى الذاتى علىّ أن أقتدى به ، بل علىّ أن أضع نفسى كل لحظة فى وجود جديد متميز : فوجودنا ليس ثابتاً ومطلقاً بل إنه فى صيرورة ، وتحول مستمر « فالوجود تخط مستمر ، واستقلال لا ينقطع ، تخطى الكائن لكينونته ، ونحن لا نبلغ الوجود إلا بتحقيق حر لوجود متجدد يتخطى ذاته فى كل لحظة»[٤] .

إن الفردية تعنى التجاوز المستمر لماضينا ، ولأفعالنا . إنها تعنى الحرية ، والفعل والمخاطرة ، ويأتى التقدم عبر المبادرات الفردية المبدعة ، أما الجمهور والشعب ، والدولة والحزب ، فإنها مؤسسات تظل ثابتة متحجرة لا تتغير ، إلا بقدر ما تحدثه الهزة العنيفة التى يحدثها الأفراد المجدون لروح الحضارة.

---

(١) ت.أ. ساخاروفا ، من فلسفة الوجود إلى البنيوية ، ص ٧٠ .

(٢) بول فولكييه : هذه هى الوجودية ، ص ٥٨ .

(٣) المرجع السابق نفسه : ص ١٧٣.

(٤) المرجع السابق نفسه : ص ٥٩ .

يرى سارتر أن الإنسان الحقيقى المتميز هو الذى يحقق وجوده ، وماهيته بالخروج عن الأنماط السلوكية التى يفرضها المجتمع ، ولأن حياة الإنسان العادى تتسم بالرتابة وتكرار التقاليد الموروثة ، وأنه يخفي شخصيته ويضع عليها قناعاً اجتماعياً .

« فالإنسان عند سارتر وعند الوجوديين عامة ، لا يكون إنساناً حقاً إلا إذا أدرك « وحدة قدرة الشخصي من غير اللجوء إلى مهزلة الأوضاع والمواقف الاجتماعية » فسارتر يكره الأعمال والأفكار الخارجة من علب الكونسروة الاجتماعية ، ويريد العمل طرياً حراً متورد الوجنتين » [1] . فالإنسان العادى يعيش الحياة ممثلاً لها ، ولا يعيشها حياة حقيقية ، إنه يعيش فى زيف ، لأنه يسير على نمط يحدده له المجتمع ، وبذا لا يكون مسئولاً عن نفسه وعن قراراته .

أما الإنسان الحقيقى فهو الإنسان الفاعل الذى يمارس حريته ، ويمارس التجاوز المستمر لذاته، وللآخرين ، إنه حركة انفصال مستمرة « فالإنسان بوصفه أساس ذاته ، هو انبثاق السلب ، وهو يتأسس من حيث إنه ينفى عن نفسه نوعاً من الوجود ، أو حالة من أحوال الوجود . فالآنية هى قبل كل شئ عدم ذاتها » [2] .

فالوعى الإنسانى لا يظهر إلا بنفى غيره ليؤسس ذاته بالنفى المستمر ، فكل نفى يمارسه الإنسان يتضمن إثبات نقيضه أى إثبات ذاته ، أنا لست هذه الأشياء ولست ذلك الآخر . ومن هنا بالضبط نبدأ فى الدخول المنطقى للفردانية ، من حيث أنها تميُّز وأنها تعد نفياً لغيرها من الأشياء والآخرين، إن ما ينقص الإنسان هو وجوده الكامل الذى يبحث عنه باستمرار ، فالعدم يلاحق الوجود دوماً

رابعاً - الذاتية والموضوعية :

يسخر سارتر من الذين يتهمون الوجودية بأنها فلسفة ذاتية مطلقة ، ويرون أن الذاتية تعد نزعة برجوازية !! فلماذا تعمد هذه الفلسفات الموضوعية إلى تجريد الإنسان من ذاتيته وتحويله إلى موضوع مجرد من الشعور والحرية والإرادة ، يقول سارتر . « إن نقطة الانطلاق عندنا هى ذاتية الفرد، وإننا لا نقيم للذاتية ذلك الوزن لأننا برجوازيون بل أصحاب مذهب ، يقوم على أسس واقعية، ويعتمد الحقيقة ركيزة للبحث ، ولا يمكن أن نعتبر أن هناك كحقيقة يصح أن تنطلق منها غير

---

(١) البريس ، ر. م . ، سارتر والوجودية ، ترجمة ، سهيل إدريس ، دار الآداب ، بيروت ، ط٣ ، ١٩٦٢م ، ص٨ .

(٢) سارتر : الوجود والعدم ، ص ٧٤ .

حقيقة « أنا أفكر فإذن أنا موجود » تلك هى الحقيقة المطلقة التى يندفع إليها الوجدان ليعى نفسه ، ويعى بالتالى وجوده » [١] . (غير أن سارتر قد تجاوز الأنا أفكر إلي الأنا موجود) .

إن كل مذهب يحاول إلغاء الذاتية هو مذهب عقيم ، وذلك حينما يحاول مساواة الإنسان بالأشياء ، فالموضوعية تحاول إلغاء الذات الفردية ، أما الذاتية فإنها تهدف إلى إعطاء أهمية للإنسان، وتؤكد على كرامة الذات الإنسانية الفاعلة إزاء الموضوعات الأخرى . « فالوجودية هى النظرية الوحيدة التى تقيم للإنسان كرامة شخصية لأنها الوحيدة التى لا تجعل من الإنسان وسيلة أو موضوعاً أو غرضاً » [٢] . وعلى الرغم من تأكيد سارتر على هذه الذاتية إلا أنه يعيد إلى الأذهان فكرة أن الذاتية لا تعنى الأنا وحدية المعزولة ، ولكنها تعنى الآخرين أيضاً » [٣] .

فالأنا الوجودية منفتحة على العالم وعلى الآخرين . فأنا أؤكد ذاتى من خلال تأكيدى لوجود الآخرين ، لأننى لا أمارس فعلى ونشاطى إلا معهم ، ولكن بشرط الاحتفاظ بحريتى واستقلالى . «فوجود الآخر شرط لوجودى ، وشرط لمعرفتى لنفسى ، وعلى ذلك يصبح اكتشافى لذاتى اكتشافاً للآخر كحرية تعمل إما إلى جانبى أو ضدى » [٤] ، «ثم إن إدراكنا للآخرين هو إدراك لذاتنا ، فاهتمامى بنفسى لا يمكن أن ينفصل عن إدراك أننى موضوع اهتمام الآخرين » [٥] . فالآخر شرط لوجودي ولكنه يشكل خطراً على حريتي أيضاً ، ومن هنا يلزم تأكيد الذاتية .

خامساً - القيم الإبداعية ونسبيتها :

وكما أنه لا توجد ما هية سابقة ولا عالم للمثل ، ولا أفكار قبلية وبالتالى لا توجد إلا الفردية التى تتضمن الإبداع والخلق المتجدد ؛ فإن سارتر يعلن أنه لا توجد قيم سابقة ثابتة حتى فى عالم الفن ، بل هناك قيم متجددة يخلقها الفنان حين يرسم لوحة ما ؛ فإن قيمتها الفنية لا تكمن فى معيار سابق ، بل إنها تحمل قيمتها فى ذاتها النابعة من ذات الفنان . « فمن البديهى أنه لا توجد لوحة محدده يجب أن تكون مرجعاً ، ومن المحتم أنه لا توجد هناك قيم فنية مفروضة ، ولكن القيمة

---

(١) سارتر : الوجودية مذهب إنسانى ، ترجمة كمال الحاج ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت ، ١٩٨٣ ، ص ٧٠ .

(٢) المصدر السابق نفسه ، ص ٧١.

(٣) المصدر السابق نفسه ، ص ٧١.

(٤) المصدر السابق نفسه ، ص ٧٢.

(٥) Mary wornock. Ibid. P. 65.

الوحيدة هي في تناسب اللوحة ، وفي العلاقة بين إرادة الخلق عند الفنان ، وبين النتيجة الظاهرة » [١] .

وهنا نلاحظ التناغم التام في مذهب سارتر الذى ينطلق من الذات الفردية ، ويترتب عليها قيم متعددة هى : الحرية والمسئولية والإبداع والفعل والاختيار . ويمضى سارتر من القيم الفنية إلى القيم الأخلاقية ، إذ لا توجد فى تصوره قيم ثابتة ، بل يوجد أفراد يصنعون قيماً جديدة كل يوم ، غير أن هذا لا يعنى الفوضى والعبث ، بل يعنى أنه بقدر تعدد الأفراد هناك تعدد وثراء فى القيم والإبداع ، والأفعال المتجددة ، لأن عكس ذلك يعنى وجود قيم ثابتة ، ووحدة مطلقة بين الأفراد ، وهذا ينفى إمكانية الإبداع « ففى الأخلاق - كما فى الفن تلعب القوى الخلاقة دورها الأول » [٢] . وليس الإنسان نسخة مكررة للمثل الإنسانية ، بل إن الإنسان تكوين متجدد « إن الإنسان ليس كائناً تام التكوين بل كائن يتكون . وهو يتكون باختياره لنوع « أخلاقه » [٣] . هذه الأخلاق ليست مجردة ولا قبلية ولكنها ترتبط بالواقع الاجتماعى ، لأننا لا نعيش إلا مع الآخرين ، ولهم .

وهكذا يؤكد سارتر أن الإنسان كائن يشوبه النقص ، ما يزال فى طور التكوين ، مثله مثل العالم الذى تحدث عنه وليم جيمس، عالم يشوبه النقص ينتظر منا اللمسات الأخيرة لإكماله [٤]، وهذا الإنسان يشعر بالعدم وبالنقص، فيدفعه هذا إلى إعادة تكوين ذاته ، وتشكيل مستقبله كما يشاء هو لا كما يشاء له الآخرون . فالعالم قابل للتشكيل والإنسان هو مهندس هذا الكون ، قادر على الخلق المتجدد، « أكون ذا إيمان فاسد إذا أدعيت أن هناك قيماً ومبادئ وجدت قبل أن أوجد، وأن هذه القيم مفروضة على ، وأننى أختارها اختياراً حراً فى الوقت نفسه » [٥] . فالقيم لدي سارتر ذاتية وليست مفروضة من الخارج «فهو يرفض أن يصوّر السلوك الإنساني تصويراً يقوم على الحتمية داخلية كانت أو خارجية . كما يرفض فى الآن نفسه أن توجد القيمة وجوداً مستقلاً عن الإنسان بحيث يمكن أن يدركها بأي أداة من. أدوات إدراكه» [٦] .

---

(١) سارتر : الوجودية مذهب إنسانى ، ص ٧٨.
(٢) المصدر السابق نفسه ، ص ٧٨.
(٣) المصدر السابق نفسه ، ص ٧٩.
(٤) David w.marcell, progress and pragmatism, James dewey, beard and the Amirican idia of progress. green wood. press. London, 1974. P. 173
(٥) سارتر : الوجودية مذهب إنسانى ، ص ٨٠ - ٨١.
(٦) صلاح قنصوة : نظرية القيم ، مرجع سابق ، ص ١٧٢ .

إذن لا توجد قيم مطلقة ، بل حرية وقيم متعددة بتعدد الأفراد والحضارات ولكنها قيم خيرة ، فالإنسان حر ولكنه مسئول أمام نفسه وأمام الآخرين « إن حريتنا متصلة بحرية الآخرين ، وحرية الآخرين مرتبطة بحريتنا » (١) . إننى مسئول عن نفسى وعن الآخرين ولذا يشعر الإنسان بالقلق ، لأنه يتحمل مسئولية العالم ، إذ إننى أرسم صورة معينة لإنسان من اختيارى ، وهكذا يعيش الإنسان فى حالة من القلق والتوتر واليأس لكونه مسئولاً » (٢) . • وكما أكد وليم جيمس رائد الفلسفة البراجماتية بأن الحقيقة ليست اكتشافا بل اختراع إنسانى فإن زعيم الوجودية الفرنسية يؤكد هذا الطرح نفسه، إذ يرى أن القيم ليست كشفا أثريا ، وليست موجودة قبلنا ، بل هى اختراع إنسانى وهذا ينفى وجود قيم وأخلاق مجردة ،وثابتة « إذ أن أخلاقا مجردة لا تستطيع أن تستقيم فى عالم الحركة والحياة ، إن الحياة لا تستطيع أن تضيع معالمها فى عالم التجريد والتفكير البعيد عن الواقع الملموس لذلك وجب أن تخترع الاختراع واقع دائماً » (٣) .

إن القيم التى أكدها سارتر هى قيم وأخلاق فردية متفتحة على العالم ، تتسع للإضافة ، لا توقف ولا جمود بها . ويؤكد من خلالها تجاوز الإنسان المستمر لواقعة ولذاته . إن وجودية سارتر وفرديته تفيض بالأمل والثقة بالذات يقول عن الوجودية « هى إنسانية لأنها تدعو الإنسان لأن يعتبر أنه لا يوجد مشرع غيره ، إنه هو وحده خالق القيم وباعث الحياة فى كل ما يختاره من أعمال بكامل حريته » (٤) .

سادساً - سارتر والماركسية :

ويستطيع بعد هذا أى مدافع عن التقدمية والإنسانية أن يتهم سارتر بالتشاوم والعبث والرجعية؟ فما قيمة الفلسفة إن لم تؤكد عظمة الإنسان وقدرته على الفعل أنطلاقاً من وجوده الحر ، إذ يلاحظ المتابع لأفكار سارتر والوجودية عموماً تعرض هذه الفلسفة لأعنف هجوم من قبل الماركسية ، التى دأبت على تكفير كل من لم يعلن الولاء والطاعة لحتميتها ؛ فتجعل من التقدمى رجعياً ، ومن الثورى برجوازياً صغيراً . ومن الداعى إلى الحرية فوضوياً وعبثياً ..إلخ .

---

(١) سارتر ، الوجودية مذهب إنسانى ، ص ٨٣.

(٢) Frankthilly. A History of philosophy Ibid, P. 591.

(٣) سارتر : الوجودية مذهب إنسانى ، ص ٨٤.

(٤) المصدر السابق نفسه ص ٨٩.

وقد كان سارتر من أكثر الوجوديين تعرضاً لتلك التهم ومن أبرزهم اهتماماً بالرد وتفنيد تلك المغالطات ، وقد كرس لرده على الماركسية كتابين هما :

« نقد العقل الجدلى » والوجودية مذهب إنسانى » محاولاً فيهما التقرب من الفهم الماركسى تارة ، وناقداً له تارة أخرى ، ولكنه فى نهاية الأمر لم يتخل عن الذاتية والفردية التى كانت عقيدة جبارة فى كتابه الأعظم « الوجود والعدم » وعلى الرغم من محاولته فى الكتابين الأخيرين مهادنة النزعة الجماعية والاقتراب من الموضوعية ، إلا أنه ظل وفياً للذاتية والفردية ، محاولاً تطعيم الماركسية بالفردية الوجودية ، حين رأى أن الماركسية ستكون فلسفة العصر إذا لقحت بالفردية التى تجاهلتها .

يقول سارتر : « وعلى الرغم من أن الهدف الذى تسعى إليه الماركسية والوجودية هدف واحد، إلا أن الماركسية أعادت امتصاص الإنسان فى الفكرة ، بينما تبحث الوجودية عنه أينما كان فى عمله وفى داره وفى الشارع »[١] .

ويرى سارتر أن نقطة الضعف لدى الماركسية هى نظرية المعرفة ، لأنها تهتم بالموضوع على حساب الذات ، فتجعل المعرفة مجرد انعكاس الأشياء فى الوعي، وتلغى أى دور للذات الفاعلة ، إذ يقول سارتر « عندما يكتب ماركس عن المفهوم المادى للعالم يعنى ببساطة تصور الطبيعة كما هى دون أية إضافة غريبة عليها ، فهو يصنع من نفسه ملحوظة موضوعية ، ويدعى أنه يتأمل الطبيعة كما هى فى إطلاقها ، وإذ يتخلص ماركس من كل ذاتية ، يحيل نفسه إلى حقيقة موضوعية خالصة يسير فى عالم من الأشياء ، يسكنه بشر موضوعيون »[٢] .

وفى ختام حواره عن الماركسية والوجودية ، وعن الموضوعية والذاتية ، والحرية والحتمية ، يخلص سارتر إلى القول « وإلى أن يوجد لكل فرد حد للحرية الواقعية خارج إنتاج الحياة ، ستكون الماركسية قد استنفذت ما لها من حياة وستحل محلها فلسفة للحرية »[٣] . وبالتحديد متى تجاوزت الماركسية حرية الفرد ووضعته ضمن الشروط التاريخية والطبقية .. إلخ ، فإنها تكون قد تجاوزت

---

(١) سارتر : نقد العقل الجدلى ، ترجمة عبد المنعم الحفنى ، مكتبة مدبولى ، القاهرة ، ص ٤٩.

(٢) المصدر نفسه نفسه ، ص ٥٥ .

(٣) المصدر السابق نفسه ، ص ٥٩.

هدفها الأساسي في تحرير الإنسان وتقدمه ، لأنها قدمت حرية الفرد الإنسان على مذبح النزعة التاريخية والشمولية ، وبذا لا يمكنها أن تدعى أنها فلسفة حرية ، والوجودية أحق بهذا الاسم ، فهي فلسفة للحرية وللفرد وللإنسان الملتزم .

يقول سارتر موضحاً علاقته بالماركسية « إنني مثل الشيوعيين ، عدو الرأسمالية ، وعدو الفاشية ، ومثلهم حتى اليوم عدو الحزب الديغولي الرجعي» إلا أن خلاف سارتر معهم هو احتقارهم للفرد » [١] . ورأى سارتر أن المنهج المادى التاريخي هو منهج كلى ، يهتم بالكل الطبقة والإمبريالية، البرجوازية والبروليتاريا ويتجاهل الجزء الفرد « لقد صار مبدأ البحث عن الكل في الأجزاء ، مبدأ يمارسه الإرهاب الفكرى لتصفية التميز » [٢] .

سابعاً - الفرد والملكية لدى سارتر :

رأينا قبل هذا أن نيتشه قد رفض المساواة التي نادت بها الاشتراكية ، لأنها تعنى تدمير الحرية الفردية ، ولكن ما موقف سارتر من إشكالية الملكية ؟ هل يتفق مع نفسه أم مع الماركسية ؟

لكى يتسق سارتر مع نزعته الفردانية نجده يؤكد أهمية الملكية الخاصة بل ويجعلها أهم مقولات الوجود الإنسانى ، فالملكية تعد تأكيداً للفردية ، فكونى أمتلك شيئاً يعنى أن لى خصوصياتى وموضوعاتى التي أجسد بها وجودى وأحقق بها حريتى فالإنسان بلا ملكية يعنى أنه يصير عبداً لمن يمتلك هذه الأشياء التي يحتاج إليها الفرد . فالملكية العامة تتضمن إلغاءً للحرية الفردية ، هكذا دعت الماركسية إلى نزع ملكية وسائل الإنتاج وتمليكها للمجتمع بأسره ، هذا الكيان العام غير معروف الهوية ، إنها الروح العامة التي تسيطر على الأفراد وموضوعاتهم . يقول سارتر : «إن أهم مقولات الوجود هى : الفعل والتملك والوجود » [٣] .

وهكذا نجد أن سارتر يعلى من شأن الملكية كونها مرتبطة بالوجود الفردى ، يقول « وفى الامتلاك أكون أنا أساس نفسى من حيث إننى أوجد فى ذاتى ، فمن حيث أن الامتلاك خلق مستمر فإني أدرك الموضوع المملوك بوصفه مؤسساً فى وجوده بواسطتى ، لكن من حيث إن الخلق صدور وانبعاث فإن هذا الشئ يمتص فىّ إنه ليس إلا إياى » [٤] .

---

(١) بول فولكييه ، هذه هي الوجودية ، ص ١٢٣ .
(٢) سارتر : نقد العقل الجدلى : مرجع سابق ، ٤٧ - ٤٨ .
(٣) سارتر : الوجود والعدم ، ص ٩٠٨ - ٩٠٩ .
(٤) المصدر السابق نفسه ، ص ٩٣٢ - ٩٣٣ .

التسوية فى كل شئ تعني إلغاء التميز والفردية وصهرها فى المجموع ، وتعني التسوية إلغاء ذاتيتي، فأنا لا أمتلك شيئاً، لأن الأشياء كلها ملك لكل الناس « وهكذا نرى أن الامتلاك ليس شيئاً آخر غير رمز المثل الأعلى لما هو- لذاته وبواسطة الامتلاك استرد وجوداً -موضوعاً يمكن تشبيهه بوجودى للغير» [١] .

فكما أن الغير يجردنى من ذاتى ويحيلنى إلى موضوع له عبر النظرة ، فإنه - أيضاً - ينزع منى أشيائى وموضوعاتى فأصير مجرداً من كل شئ حتى من ذاتى ، وبالامتلاك استرد ذاتى وأكوّن لى موضوعاً لذاتى ، « وهكذا فإن الامتلاك هو أيضا نهى (منع) ضد الغير » [٢] . غير أن الهدف البعيد للامتلاك ليس امتلاك هذا الشئ الجزئى ، بل امتلاك الوجود فى ذاته ، أى العالم كله ، ولكن هذا لا يعنى انتقالاً إلى الكلى ، بل يعد تأسيساً لذاتى كشمول وأساس للعالم أى أن أصبح أنا من يؤسس هذا العالم عليه » [٣] .

إن الملكية تتضمن شمول الإنسان للعالم وانصهاره فيه ، وهنا نجد أن سارتر يتسق مع فكرته الأساسية وهى الفردية إذ يؤسس عليها ، الحرية والوجود ، والفعل والاختيار والتملك ، يؤسس على الفردية امتلاك العالم وتغييره . « وهكذا فإن الوجود - فى - العالم هو مشروع امتلاك لهذا العالم، والقيمة التى تلاحق ما - لذاته ، وهى إشارة عينية لوجود فردى مكون بواسطة الوظيفة التركيبية لهذا الوجود - لذاته ولهذا العالم · والوجود إنما كان ومن أين أتى ، وعلى أى نحو تصورناه ، سواء أكان فى ذاته أم المثل الأعلى المستحيل لما فى - ذاته - لذاته (الله) هو مغامرة فردية » [٤] .

هكذا يعلى سارتر من شأن الفردية ويؤسس عليها العالم والقيم والفن والأخلاق ، فهنالك علاقة جدلية بين الفردية والوجود والتملك، فالفرد يرغب فى الوجود كما يرغب فى امتلاك العالم، هذه الرغبات ليست منفصلة فى الحقيقة ، فكل منها تحيل إلى الأخرى.

« أما الموقف الأصلى فهو النقص فى الوجود الذى هو أنا أعنى أننى أعمل على وجود ذاتي،

---

(١) سارتر : الوجود والعدم ، ص ٩٣٣.

(٢) المصدر السابق نفسه ، ص ٩٣٣.

(٣) المصدر السابق نفسه ، ص ٩٤٠ - ٩٤١.

(٤) المصدر السابق نفسه ، ص ٩٤٢ - ٩٤٣.

إلا أن الوجود الذى أجعل منه بالنسبة إلى نفسى نقصاً ، هو فردى وعينى بالدقة ، إنه الوجود الذى يوجد فعلاً وفى وسطه - أنا - أنبثق بوصفى نقصاً . وهكذا فإن العدم نفسه الذى هو (أنا) فردى وعينى بوصفه ذلك الإعدام ، وليس إعداماً آخر » [١] .

وهكذا وجدنا سارتر يؤكد أهمية الملكية كشرط لتحقيق الذات لوجودها ، وقد انطلق فى هذا من فكرة النقص أو الندرة أو الحاجة التى تعد أساس حركة التاريخ ، فالفرد حينما يشعر بأن هناك حاجات تنقصه فإنه يتجه للبحث عنها لأنها ضرورية لوجوده ، أما فى حالة المساواة فإننا نلغى هذا الدافع للبحث عن الأشياء التى نحتاجها ، إذ يرى سارتر أن بحث الإنسان عن الشئ هو بحثه عن ذاته الموجودة خارج ذاته « فالبواعث والدوافع لا معنى لها إلا فى داخل مجموع مقترح كمشروع . هو مجموع من اللا موجودات ، إن هذا المجموع هو أنا بوصفى علواً حيث إنه ينبغى على أن أكون أنا خارج ذاتى » [٢] . ومعنى أن أكون خارج ذاتى يعنى أننى أحاول امتلاك ما ليس موجوداً بذاتى ، وهنا اتجه للعلو على ذاتى نفسها لكى امنحها ثراءً جديداً فتعلو .

ولكن سارتر يرى أن الدافع ليس سبب الفعل الوحيد بل هو جزء من أجزائه «فكل مشروع جديد يتكون من الدافع والفعل والغاية ، فهناك علاقة ترابط جدلى وإحالات متبادلة بين هذه الأركان الثلاثة كترتيب بنيوى ولكن الفعل ينبثق فى نهاية الأمر كتعبير عن الحرية » [٣] .

ولذا فإن الشرط الأساسى للفعل والحرية هو الشعور بالنقص والحاجة، فالنقص أو الشعور بالحاجة ، يعد الدافع الأساسى للفعل الإنسانى ، فالإنسان كائن ناقص يتجه باستمرار لاكتمال ذاته.

وهكذا تتساند أفكار سارتر عن الفردية التى تتجسد من خلال الفعل والحرية والندرة ، ونحن نعرف أن فكرة النقص الذى يتسم بها الوجود الإنسانى تعد فكرة جوهرية فى إشكالية التقدم ، فمن يؤمن بالتقدم لابد أن ينطلق من فكرة النقص فى مقابل كمال العالم ونهايته وثباته ، كما ترى المذاهب العقلانية .

---

(١) سارتر : الوجود والعدم ، ص ٩٤٣.

(٢) المصدر نفسه نفسه ، ص ٦٩٩.

(٣) المصدرالسابق نفسه ، ص ٧٠٠ (بتصرف).

وأخيراً فإننا نلاحظ أن سارتر قد قدم تحليلاً عميقاً للذات الفردية ، مؤكداً ما ذهب إليه كيركجارد ونيتشه وهيدجر ، إلا أنه تميز عنهم بتحليله العميق لنفسية الإنسان ولمكونات الفرد من حرية وفعل وتجاوز ، وقدم لنا تحليلاً فلسفياً عن فكرة الملكية التى تعد جوهر الفردية ، والتى تتعارض مع النزعة الجماعية أو الاشتراكية التى تلغى هذه الملكية ، ولذا فإن سارتر قد أسس الفردية على التملك وجعلها مرتبطة ارتباطاً لا انفصام فيه .

تعقيب

يؤكد سارتر على أن الوجودية تنطلق من الذاتية ومن الكوجيتو الديكارتى ، ولكنها تتجاوزها إلى الأنا موجود . بدلاً من الأنا أفكر . غير أن سارتر يدافع عن فلسفته باعتبارها فلسفة ذاتية واقعية، تعترف بالذات الإنسانية التى تسعى إلى تحقيق كمالها . ويرفض النزعة الموضوعية التى تجرد الإنسان من وجوده ومشاعره وعواطفه ، وحريته ، فهو يتفق مع كيركجارد ونيتشه وهيدجر في تأكيد الذاتية،ولكنها ذاتيه متجسدة، فاعلة، والوعى يصبح وعياً بشئ ما . وليس وعياً تأملياً . إلا أنه يرفض الأنا وحدية المنعزلة ، فهو يعترف بوجود الآخر وأهميته لمعرفتى بذاتى ، فأنا أؤكد ذاتى من خلال الآخرين .

ثم إن سارتر مثله مثل كل أنصار النزعة الفردية ، يرفضون القيم المطلقة والأفكار القبلية ، ويرفضون وجود معايير ثابتة . ويرون أن القيم إبداعية يخلقها الفرد ولا يكشفها إنها اختراع إنسانى، ولذا فهى نسبية متغيرة ، فليست الحقيقة موجودة بشكل مستقل عن الذات الإنسانية ، بل هى نتاج للذات . وهنا نلاحظ أن الفردانية تؤكد على التعدد والحرية والإبداع والالتزام ، والخلق المتجدد للأفعال والقيم والأفكار .

عالم الفردانية لا جمود فيه ولا ضرورة ولا حتمية ، فكل أشكال المطلق تتعارض تعارضاً تاماً مع أى نزعة فردانية . ويؤكد سائر الفردانيين أن الإنسان ليس تام التكوين ، بل هو كائن يشوبه النقص يتجه باستمرار نحو، تحقيق ما هيته ووجوده .

والمستقبل والماهية توجدان أمامه ، وليس هناك وجود مكتمل . وإلا لتوقفت الحياة . إذ لا توجد قيم ثابتة بل توجد حرية وقيم متجددة تتسم بالتنوع والثراء .

لقد حلل سارتر تحليلاً عميقاً علاقة الأنا بالآخر ، إذ ترتبط علاقة الأنا بالآخر بالحرية ، فكلما كان الاتصال أوثق بالآخر أثر ذلك سلبياً على حرية الفرد ، وكلما أطلقنا العنان للحرية المطلقة للفرد فقدنا الآخر .

« ومن هنا فنحن مهددون بإمكانية أننا في محافظتنا ، واستبقائنا للفرد في حريته المطلقة نكون قد وصلنا إلى أن سارتر قد فقد بذلك الآخر » [١] . غير أن هذه النتيجة تهدد البناء الفلسفي لسارتر ، لكونه يقوم على مفهوم « القصدية » التي أخذها عن (هوسرل) والقائل « بأن الوعي هو وعي بشئ ما » وهذا يعني أن الفرد لا يعي ذاته إلا عبر الأشياء وعبر الآخر ، فكيف نفقد هذه الصلة ، وكيف نحافظ عليها دون أن نفقد حريتنا ؟

يرى سارتر أن الآخر هو الجحيم وأنه يمثل نفياً لوجودي ولكل ما أمتلكه ، إذ « إن الآخر يبدو للوعي على أنه ما ليس هو ما يمكن أن يكونه ، أي أن الآخر يظهر في صورة عدم الوجود» [١] . ويتضمن وعينا بالآخر إدخال العدم إلى داخلنا ، وعدم وجود الوعي يعني عدم وجود الآخر ، وهنا نلاحظ العلاقة الجدلية بين الوعي والآخر ، انطلاقا من مفهوم « القصدية » فالآخرية باختصار هي الموضوع الذي نريد أن نأخذه إلى داخلنا كوسيلة للقضاء على العدم الملتف بداخلنا ، ولكن كوننا نرتبط ديالكتيكياً بالآخرية تبدو لنا على أنها آخر بالقدر الذي نكون فيه عدماً أو لا شئ . وعلى ذلك ، فإن القضاء على العدم يعني أن يموت الوعي معه . إذا لم يكن هناك وعي فليس هناك آخر . ولكن طالما كان هناك آخر فهناك تلك الرغبة التي لا تنقضي ولا تشبع ، وهذا التشوق القلق للآخر » [٢] .

وهكذا تظل حياة الإنسان في صراع دائم مع الآخر ، صراع حتى الموت ، فأنا أدرك ذاتي من خلال الآخر ، ولكني أتحول إلى موضوع له فيسلبني حريتي ووجودي ، فأتمرد عليه محاولاً إحالته إلى موضوع لي ، لكنه يتمرد بدوره ، لأنه ذات واعية مثلي ، فأحاول مرة أخرى التقرب منه بالحب ، ثم بتعذيب ذاتي ازاءه ، وحينما أفشل تتحول العلاقة بين الأنا والآخر إلى الكراهية ، وأحاول القضاء على الآخر ؛ لكي أسس وجودي ، ولكن هذا صعب المنال .

وتظهر نظرة ثالثة توحدني مع الآخر فتكوّن الـ – نحن ، وهكذا تظهر الـ نحن نتيجة للشعور

---

(١) جيمس ب. كارس : الموت والوجود ، مصدر سابق ، ص ٤٧٨ .

(٢) المرجع السابق نفسه ، ص ٤٨٣.

بالخطر المشترك من طرف ثالث ، ويمضى سارتر بعد ذلك لتفسير كيفية نشوء المجتمع ، فيبدأ بالتجمع الذى تجمعه الصدفة والهدف المؤقت ، إلى أن ندرك الحاجة والنقص والندرة فتتكون الجماعة ، عبر التعهد ، إلا أن الجماعة مثلها مثل الآخر تمارس القهر والعنف على أفرادها .

وهكذا يظل الفرد فى صراع مستمر مع الآخر ، فيلجأ إلى التمرد لممارسة حريته بأن يعى أنه ليس هذا الآخر وليس هذا الـ «هم» أو التجمع الذى يفقده حريته ، فيمارس السلب المستمر ، ليتمكن من استعادة ذاته التى اغتربت فى العالم ومع الآخرين ، ولكنه يؤكد فى نهاية الأمر أن حريته حرية مسئولة ، فهو مسئول عن نفسه وعن الآخرين والعالم ، ولذا يعيش الفرد فى قلق وتوتر دائمين « فالحرية هى الخير الأسمى ، ولكنى لست وحدى فى هذا العالم ، وعليَّ أن أعير حرية الآخرين اهتماماً مثل اهتمامى بحريتى »[١] .

هكذا يتحدث سارتر عن الحرية فيها إبداع وتميز وتحقيق للذات ، ولكنها لا تلغى حرية الآخرين . « إذ يصل سارتر فى نهاية الأمر إلى إظهار الوجود الإنسانى وجوداً فردياً مطلقاً ، لا يستطيع أن يكون بدون علاقات ومع ذلك فكل علاقة هى : اغتراب جديد »[٢] . وهكذا كما انتهى هيدجر إلى التوفيق بين الوجود الفردى والوجود العام ، فإن سارتر قد وصل تقريباً إلى الوضع نفسه إذ حاول الجمع بين الفردانية من جهة والجماعية من جهة أخرى ، ولكنه فى نهاية الأمر ظل فيلسوفاً فردياً متميزاً ، إذ حاول تلقيح الماركسية بالنزعة الفردانية .

فعلى الرغم من اهتمامه بالوجود الاجتماعى والتاريخى للإنسان حين تأثر بأفكار هيجل وماركس ، إلا أنه فى نهاية الأمر ظل حارساً للإنسان وللفردية [٣] .

فالحرية الفردية التي كانت محور كتابة الوجود والعدم لم يتخل عنها في كتابه نقد العقل الجدلي ، وإنما نجده يضعها في إطارها الاجتماعي ، ولذا «فإن كتاب «النقد» لم يتناقض في شيء مع كتاب «الوجود والعدم» فقد ظلت الحقيقة الأولي في الفكر السارترى هي البراكسيا الفردية ،

---

(١) المرجع السابق نفسه ، ص ٤٨٣ .

(٢) انظر : بول فولكييه ، هذه هى الوجودية ، مرجع سابق ، ص ١١٨.

(٣) بشاره صارجى ، الإنسانية فى الفلسفة والعلوم الإنسانية عند سارتر ، مجلة الفكر العربى المعاصر ، العدد الثالث ، تموز ١٩٨٠ ، مركز الإنماء القومى ، بيروت ، ص ٢٤.

(٣) انظر بشارة سارجبى : مرجع سابق ، ص ٢٤.

أي العمل الفردي، كما ظلت الحقيقة الإنسانية عنده كامنة في الإنطلاق نحو غاياتها أو في تجاوز ذاتها نحو غاياتها ، وهي بهذا لا يمكن أن ترد إلى الحتمية ، ويلاحظ أن الحرية التي تضمنها كتاب «الوجود والعدم» لم ينكرها كتاب «النقد» [١].

---

(١) عبدالوهاب جعفر : البنيوية في الانثروبولوجيا وموقف سارتر منها : مرجع سابق ، ص ١٨٣ .



الباب الثانى

الفلسفة الشخصانية فى الفكر الفلسفى المعاصر

مقدمة :

الفصل الأول : البعد الفلسفى والتاريخى للشخصانية

الفصل الثانى : المذهب التعددى لدى رينوفييه

الفصل الثالث : الشخصانية الاشتراكية «التواصلية» عند برديائيف

الفصل الرابع : الشخصانية الواقعية والتواصلية عند مونييه

تعقيب



مقدمة :

تعرضنا فى الباب الأول لدراسة الفلسفة الفردانية، معناها وتطورها وأهم ممثليها، وناقشنا فيها إشكالية محددة وجوهرية، وهى علاقة الأنا بالآخر. وقد ناقشنا هذه الإشكالية من خلال مباحث وقضايا متعددة ومترابطة وهى :-

الذاتية والموضوعية، ورأينا أن الفردانية تؤكد الذاتية فى مقابل الموضوعية التى تجاهلت الذات، فأكدت الفردانية أن الحقيقة ذاتية، ولذا فإنها نسبية وليست مطلقة، غير أن الذاتية لدى الفردانية ليست هى الذات المفكرة كما هى لدى «ديكارت»، بل هى ذات فاعلة وذات إنسانية تتسم بالوجود الجسمانى والإرادى الفاعل.

وبعد ذلك درسنا علاقة الفرد بالجمهور، ولاحظنا أن الفردانية بكل صورها تحذر من خطر الجمهور والرأى العام على الفرد والرأى الفردى، والإرادة الفردية.

وتطرقنا إلى أهم إشكالية تواجه الانسان المعاصر وهى علاقة الفرد بالدولة والمؤسسات المرتبطة بها. إذ تعرفنا على تصور الفردانيين للديمقراطية، وفكرتى المساواة واللامساواة، ورأينا أن الفردانيين جميعهم باستثناء «سارتر» يرفضون الديمقراطية؛ إذ يرون إنها تشكل عبودية جديدة، تمارس فيها الأغلبية السيطرة على الأقلية وتحرمها من التعبير عن ذاتها؛ إذ تخضعها للتصويت، فتستنبط الحقيقة من الكم وليس من الكيف، فمعيار الحقيقة يكمن فى عدد الأصوات وليس فى نوعيتها وواقعيتها.

وبالتالى فإن الفردانية ترفض المساواة التى تعد الشعار الأساسى للثورة الفرنسية والثورات الاشتراكية اللاحقة، لأنها ترى أن المساواة تلغى التميز والتقدم. فهى سمة للنزعة الجماعية، ولذا فإن الفردانية تدعو إلى تعميق اللامساواة باعتبارها الوسيلة المتاحة للارتقاء .

ولما كانت الفلسفة الشخصانية تؤكد أنهاظهرت باعتبارها تجاوزاً للفردانية والجماعية معاً. فإننا سنخصص لها هذا الباب لمعرفة الفرق بينها وبين الفردانية، والجديد الذى أتت به، وسوف نوجه لها الأسئلة نفسها التى وجهناها لفلسفة الفردانية لنتعرف على تصور جديد لإشكالية الانسان عموماً وذلك عبر الإجابة عن التساؤلات التالية :

هل الحقيقة ذاتية أم موضوعية مستقلة عن الفرد ؟ وهل يحقق الفرد أو الشخص ذاته بالاتصال بالآخرين والاندماج معهم أم بالانفصال والعزلة؟ وهل تعد الديمقراطية المخرج الوحيد

لتحقيق الذات لوجودها وتحرر الانسان من العبودية السياسية؟ وهل يتحقق الارتقاء للجنس البشرى بفرض المساواة بين الناس أم بتعميق اللامساواه والتميز الفردى؟

وسوف نبدأ كما فعلنا فى الباب الأول بوضع الفصل الأول كأساس فلسفى لمعرفة الشخصانية لغة واصطلاحاً ومعرفة تاريخ تطورها وأهم نماذجها. وسماتها .

ثم نبدأ فى الفصول التالية بالإجابة عن تلك التساؤلات من خلال أهم ممثلى الشخصانية المعاصرة. وهم رينوفييه وبرديائيف ومونييه.

وسوف نتطرق إلى آراء فلاسفة شخصانيين أخرين فى سياق البحث. ومن خلال هذا الباب سنحاول الحصول على إجابة جديدة قد تختلف عن الإجابة التى وجدناها لدى الفردانية عن علاقة الأنا بالآخر .

الفصل الأول

البعد الفلسفى والتاريخى للشخصانية

أولاً : الشخصانية لغة واصطلاحاً :

أ : الشخص Person

ب – الشخصية personality

جـ – الشخصانية Personalism

ثانياً : الفرق بين الفرد والشخص

ثالثاً : التطور التاريخى للشخصانية

رابعاً : نماذج الفلسفة الشخصانية

تعقيب

الفصل الأول

البعد الفلسفى والتاريخى للشخصانية

أولاً : الشخصانية لغة واصطلاحاً :

أ - الشخص : Person

يعنى «الشخص كل جسم له ارتفاع وظهور» والمراد به إثبات الذات فأستعير لها لفظ الشخص. وشخص شخوصاً ، ارتفع والشخوص ضد الهبوط [١] والشخص هو الفرد المميز من الرجال الذى يلمع نجمه وفكره، ويحمل هذا المعنى قيمة انسانية [٢] .

فالشخص يتضمن تحقيق الذات الكامنة فى الفرد، بعد وعيها لذاتها وإدراكها لما يميزها عن غيرها. فالشخص يعني الظهور والتميز والعلو والتجاوز .

ويأتى مصطلح «شخص person من الكلمة اللاتينية Persona ، وتعنى الوجه المستعار أو القناع Mask أو أنه يطلق علي الشخص الذى يمثل دور رجل غيره فى المسرحية [٣] . ففي البداية أطلقت كلمة Persona على القناع، ثم صارت تدل منذ عهد شيشرون على الدور الذى يؤديه الإنسان المقنع فى التمثيلية، قبل أن يخضع هذا المفهوم لتغييرات جديدة منذ فجر المسيحية [٤].

غير أن ظهور كلمة شخص، فى المجتمع الرومانى لا يعنى وجود نزعة شخصانية عندهم، فلقد سادت العبودية فى المجتمع الرومانى إلى أبعد حد فى الفظاعة .كما سادت العنصرية قوانينه وأعرافه، التى كان الرقيق وكثير من الأحرار ضحية لها[٥] .

---

(١) ابن منظور : لسان العرب ، جـ ٥ د، مرجع سابق، مادة شخص ص ٢٢١١ ، ٢٢١٢ .

(٢) الشيخ أحمد رضا : معجم متن اللغة العربية، المجلد الثالث، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٥٩م، ص ٢٨٨، وكذلك انظر عبد الستار البستانى، الوافى معجم وسيط اللغة العربية، مكتبة لبنان، بيروت، طبعة جديدة، ١٩٩٠م، ص ٣٠٨ - ٣٠٩ .

(٣) Paul Edwards: The The Encyclopedia of Philosophy, vol. 6, MacMillan company, NewYork 1972, p. 107 .

(٤) محمد عزيز الحبابي : الشخصانية الإسلامية ، دار المعارف بمصر، ط ٢ ص ١٥ .

(٥) المرجع السابق نفسه : ص ١٥ - ١٦ .

أما فى الإسلام فالفرق الوحيد الذى يمكن اعتباره هو التمييز بين المؤمن وغير المؤمن على أن كليهما يعد شخصاً يساوى جميع الناس من حيث الكرامة الإنسانية وقداستها. فلكل إنسان قابلية فطرية للايمان وقدرة اندفاعية طبيعية على الشك . وإن جميع البشر من جوهر واحد [١] .

ولكن بالرغم من أن جذر «ش . خ . ص» كان موجوداً قبل الإسلام إلا أن العرب لم يعرفوا لا لفظة «شخص» ولا مفهومها فى دلالته المعاصرة .

إلا أن مفكرين معاصرين مثل إخوان الصفا وابن سينا سيضعون لأول مرة كلمة «شخص» ويدمجونها بمفاهيم جديدة تمخضت عن الثقافة العربية الإسلامية ، وترعرعت فى الطقس الفقهى والفلسفى [٢] .

وقد ارتبط المصطلح «شخص» فى الفكر المدرسى خصوصاً فى المجالات اللاهوتية المتعلقة بالتجسد incarnation والثالوث المقدس، إذ يؤمن المسيحيون بأن الله قد حل بجسد المسيح، وأنه بالتناوب يحل المسيح فى جسد كل مسيحى. وقد عرفت بعض فرق الشيعة المتطرفة التجسد وقالت به السبئية، والاسماعيلية والدروز، وغيرهم. وقد أدعى هؤلاء أن الله يحل فى صور خلقه. أى الرسل والأئمة [٣] .

فالشخص عند القدماء مرادف للفردى أو الجزئى. ويطلق الشخص فى الفلسفة الحديثة على المعانى التالية :

١ - الشخص هو المنسوب إلى الشخص . نقول : حق شخصي، ورأى شخصى.

٢ - والشخص هو الفردى، وهو ما يخص إنساناً بعينه، نقول : «المصلحة الشخصية، وهي ضد المصلحة العامة، والنقد الشخصى وهو ضد النقد الموضوعى» [٤] .

ويمكن القول هنا أن الشخص هو الفرد الذى يندمج فى المجتمع ويرتدى قناعاً ليخفى فردانيته ويحمى نفسه من المجتمع .

---

(١) الحبابي : الشخصانية الإسلامية . ص ١٦ .

(٢) المرجع السابق نفسه، ص ١٦ - ١٧ .

(٣) السيدة جابر محمد خلال : الشخص فى فلسفة برايتمان ، دراسة فى الشخصانية التأليهية الأمريكية المعاصرة، المكتبة القومية الحديثة، طنطا، ١٩٩٢، ص ٨ .

(٤) جميل صليبا : المعجم الفلسفي. الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢ ، ص ٦٩١ .

ب : الشخصية personality :

«يعنى مصطلح الشخصية لدى القدماء، الشخص الفردى أو الفردية وعند المحدثين تعنى جملة من الخصائص الجسمية والوجدانية والنزوعية والعقلية، التى تحدد هوية الفرد وتميزه عن غيره. وللشخصية عند علماء النفس جانبان : أحدهما ذاتى والآخر موضوعى : فالجانب الذاتى هو الذى يعبر عنه الفرد بقوله «أنا» مشيراً بذلك إلى حياته العقلية والعاطفية والادراكية، والإرادية والجسمية من حيث هو قوى موحدة ومستمرة، وهذا الإدراك للذات يتم بصورة تدريجية، فالطفل لا يشعر بشخصيته شعوراً واضحاً، ولا يعرف أنه مستقل عن العالم الخارجى ، إلا أنه متى كبر فى السن فرق بين جسده والأشياء الخارجية، ثم يفرق بين جسده ونفسه، ولايزال المرء يجرد نفسه من اللواحق الخارجية حتى يصبح ذاتاً مستقلة، متصفة بالوحدة والهوية والفاعلية والتلقائية .

أما الجانب الموضوعى فيتألف من مجموع ردود الفعل النفسية والاجتماعية التى يواجه بها الفرد بيئته .

والشخصية قد تكون فردية individual ، أو جمعية collective، وقد تكون حقيقية أو معنوية أو اعتبارية moral كشخصية المؤسسات والشركات .

والشخصية المتكاملة integrative personality هى الشخصية القادرة على تكثيف ذاتها، والمتميزة بوحدة اتجاهاتها، بحيث تكون العوامل المادية والاجتماعية والروحية والعاطفية والأخلاقية المؤثرة فيها متعاونة على تحقيق تكيفها العام .

أما ازدواج الشخصية dédoublement de la personalité. فهو خلل عقلى مصحوب باضطراب الوعى، تتغير فيه الذات وتتفكك هويتها؛ ويكون للفرد الواحد فيها شخصيتان متميزتان»[١]

«ويستخدم الاصطلاح «الشخصية» لكى يشير إلى ميزات خاصة يتميز بها إنسان فرد بطريقة واضحة عن شخص آخر، ولكى يشير - أيضاً - إلى نمط من التكامل أو الوحدة الكيانية، التى هى حقيقة البشر التى تميزهم عن الأشكال الدنيا من «العقلية» أو عدم

---

(١) جميل صليبا : المعجم الفلسفى، الجزء الأول، مرجع سابق ، ص ٦٩٢ - ٦٩٣ .

الشخصية فـي النظم الاجتماعية »[1] وهنا نجد إشارة واضحة إلى أن الفرد يفقد شخصيته فى النظم الاجتماعية، وهذا ما ذهبت إليه الفردانية كما مر بنا.

«والانسان يبدأ فى تكوين شخصيته عندما يرفض الخضوع لأية قوة عمياء، مهما كانت ومن أين أتت، وعندما يقر بأن القيمة العليا فى الإنسان هى العقل والقيم الاخلاقية والمجتمعية .

وقد حدد ماكس شيللر الشخص بأنه «جوهر القيم ومركزها» وقال جابريل مارسيل : «إن الإنسان لا يستطيع أن يكون شخصاً إلا عندما يدخل فى علاقة وجدانية حميمة مع الشخص الثانى، أى «الأنت» ومصير الشخص لا يكون إلا داخل الجماعة» .

فالعلاقة مع الآخرين تشكل وسيلة لا يستطيع الشخص بدونها أن يحقق إنسانيته. وكان شعار أمانويل مونييه «أن الفرد هو للمجتمع والمجتمع هو للشخص، ولست موجوداً إلا مع الآخرين وبالآخرين، وفى نهاية المطاف أن أكون هو أن أحب» [2] .

إذن فالسمة الأساسية للشخص هو الوجود مع الآخرين وهذا ما وجدناه لدى «مارتن هيدجر» .

ويرى ماكس شيللر «أن مفهوم الشخص يتضمن الاستخدام الكامل للعقل والنضج والقدرة على الاختيار[3] . ويرى شيللر أيضاً أن الشخص فردى تماماً، فكل إنسان من حيث كونه شخصاً يشكل وجوداً وقيمة فريدين، لا شبه لهما، ومن هنا فإن الشخص يتعارض مع العام وليس مع الجماعة، فنحن لا نستطيع الحديث عن شخص عام ، ويرى أنه لا وجود لما يسميه كانط «بالنوعى العام» [4] .

جـ - الشخصانية Personalism :

إن لفظة «شخصانية» مأخوذة من كلمة «شخصية» أو من لفظ «شخص» [5] Person وبمقارنة مصطلح الشخص Person بمصطلح الشخصانية personalism، فإننا نجد أن الشخصيانية

---

(١) رالف بيرى : آفاق القيمة، دراسة نقدية للحضارة الإنسانية، ترجمة عبد المحسن عاطف سلام : مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٨، ص ٨٩ - ٩٠ .

(٢) كميل الحاج : الموسوعة الفلسفية العربية، مادة (شخص)، معهد الإنماء العربى: المجلد الأول : ط ١، ١٩٨٦م، ص ٥٠٧ .

(٣) إ . م . بوشنسكي : الفلسفة المعاصرة في أوربا، مرجع سابق، ص ٢٤٦. وكذلك: *انظر* زكريا إبراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة، ص ٣٨٠ - ٣٨٢ .

(٤) بوشنسكي : المرجع السابق، ص ٢٤٧ .

(٥) محمود جمول : مدخل لفهم الفلسفة الشخصانية، مجلة الفكر العربى المعاصر، العدد ٨٦ - ٨٧. مركز الانماء القومى - بيروت، ص ٩١ .

مصطلح حديث نسبياً» [١]. فالمقصود بالشخصانية خلق فلسفة جديدة منبثقة من شخصية الإنسان وقدراته وأبعاده الإنسانية والأخلاقية. وهذا يعني أن هذه الفسلفة تنبع من داخل الإنسان، وتحاول حل مشكلاته من زواية إنسانية بدون أن تملي عليه شروطاً خارجة عن واقع تركيبه وأبعاده البشرية وقيمه الداخلية [٢].

«الشخصانية فلسفة مثالية انتشرت في أمريكا وفرنسا في بداية القرن العشرين، ترى أن الحقيقة شخصية، وأنه لا يوجد إلا الأشخاص وما يخلقونه، وأن الشخصية واعية وموجهة لذاتها» [٣] «وأن الشخص هو أساس الديمقراطية، وتعد الشخصانية نقيض النظم الجماعية والشمولية» [٤] فالشخصانية عند «رينوفييه» مرادفة للذاتية، وهي القول بأن فكرة الشخصانية مذهب أخلاقي واجتماعي مبني على القول بأن للشخص الإنساني قيمة مطلقة، وهو مذهب الفيلسوف مونييه الذي أظهره في كتابه الشخصانية Manifeste au service de personnalisme، وفي المقالات التي نشرها في مجلة الفكر Esprit عام ١٩٤٦م، إذ يفرق مونييه بين المذهب الشخصاني والمذهب الفردي، ويتحدث عن اندماج الشخص في المجتمع والعالم.

والشخصانية هي - أيضاً - مذهب القائلين بوحدة الوجود [٥]. ويرى مونييه أن الشخصانية فلسفة وليست مذهباً، بل هي موقف مضاد للمذهبية. فهي فلسفة للحرية تؤكد الإبداع الشخصي، وترفض كل صور الحتمية والآلية [٦].

فالشخصانية فلسفة تدعو إلى الحرية وترفض كل القيود التي تلغي حرية الشخص وإبداعه، ولكنها ترفض العزلة وتدعو الشخص لأن يكون فاعلاً ومندمجاً في المجتمع دون أن يفقد ذاته. وهذا ما يميزها عن الفردانية.

«كما أن الشخصانية تتسم بنزعتها الإنسانية، وتحترم الشخصية الإنسانية. وتدين أي اعتداء على الحرية الشخصية» [٧].

---

(١) Paul Edwards: The Encyclopedia of philosophy. vol 6. ibid. p. 107.

(٢) محمود حمول: مصدر السابق، ص ٩١.

(٣) عبد المنعم الحفني: مرجع سابق، ص ١٥٦.

(٤) Flewelling. Ralph. T: personalism. in twentieth century. philosophy living schools of thought philosophical. library. NewYork 1943. p. 324 - 325.

(٥) جميل صليبا: المعجم الفلسفي. ج ١، مرجع سابق، ص ٦٩٠.

(٦) أيمانويل مونييه. هذه هي الشخصانية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٥٦، ص ٥٤.

(٧) Thomas. E. WREN: personalism. lexicon universal. Encyclopedia: vol. 15. lexicon publications. inc. NewYork. N.Y. 1983. p. 188 - 189.

إذن فالشخصانية هي «النظرية التي تقرر القيمة المطلقة للشخصية الإنسانية» [١] .

ثم إن الشخصانية مصطلح يصف الفلسفة التي تؤكد على أن الشخص هو الأساس في تفسير الحقيقة وخالقها، وهذه هي الشخصانية الميتافزيقية، وتنتسب الشخصانية إلى الفلسفة التي تعتقد بأن الشخص هو مصدر القيم ومبدعها، وهذه هي الشخصانية الأخلاقية .

ويمكن القول بأن الشخصانيين الميتافيزيقيين ذوو اتجاه ديني، وإيماني، فهم يعتقدون بالحقائق الدينية التي تعد في مركز فلسفاتهم. ويظهر هذا بوضوح لدى توما الأكويني وجاك ماريتان، وإيمانويل مونييه، إذ يعتقدون أن الله هو الشخص المطلق والنهائي، ولكنه ليس الشخص الوحيد في هذا العالم، فهناك أشخاص متعددون، وهذه النظرة ليست ضد الفلسفة المادية الإلحادية فحسب، ولكنها أيضاً ضد أشكال الفلسفات المثالية المطلقة كلها [٢] .

فالشخصانية تؤكد أن الحقيقة إنسانية، وتؤمن بالتعدد، وترفض المطلق، وهاتان الميزتان تفرقان بينها وبين المادية التي ترى أن الحقيقة مستقلة عن الإنسان، وعن المثالية التي ترى أن الحقيقة ذات بعد ميتافيزيقي. إما في عالم المثل أو أنها ذات مصدر إلهي.

وتؤكد الشخصانية أن الحقيقة نتاج للفاعلية الإنسانية، ولنشاط العقل الفردي والشخصي. وسنتابع تفاصيل عناصر الفلسفة الشخصية في الفصول القادمة .

ثانياً : الفرق بين الفرد والشخص :

في هذا المبحث سوف نحاول معرفة الفرق بين مفهوم الفرد والفردية من جهة، ومفهوم الشخص والشخصية من جهة أخرى. كمقدمة أساسية للابحاث القادمة.

أما الفرق بين الفردانية والشخصانية فلا يمكن الحديث عنهما الآن، لأن الفرق بينهما سيأتي ذكره في نهاية الرسالة. ثم يأتي ذكر السمات الخاصة بكل منهما كنتيجة حتمية بعد دراستنا للفردانية والشخصانية بشكل مفصل .

---

(١) مراد وهبة : المعجم الفلسفي، مرجع سابق ، ص ٢٢٦ - ٢٢٧.

(٢) Thomas. E. WREN : personalism . ibid. p. 188 - 189.

يرى الحبابى أن هناك فرقاً بين الفرد والشخص، ويتحدث - أيضاً - عن مفهوم الكائن، لذا فإنه يرى أن الإنسان يمر بمراحل ثلاث ، هى :-

الكائن أو الفرد - ثم الشخص، ثم الإنسان .

فالكائن هو الخامة الأولى للإنسان، ومنه ينبثق الفرد والشخص ، ويرى أن الفرد يعد مرحلة أولية وهو إمكانية لتحقيق الشخص ويقول فى ذلك . «إن الكائن هو الأساس الحتمى للشخص، إنه ما يصير شخصاً، فظهور الكائن هو نقطة البداية لتكوين الشخصية الأولى، وبتقدم السن تتحول هذه الشخصية إلى شخصيات أخرى، من مجموعها يتكون الشخص، والشخص بدوره يصبو إلى الإنسان، وقد يحقق ، أحياناً ، هذا النزوع» [١] .

وهكذا نجد أن هناك ثلاث مراحل يمر بها الإنسان، تبدأ من الكائن الفرد مروراً بالشخص لتصل إلى الإنسان الذى هو مركب من الكائن والشخص معاً. ويرى الحبابى أن الأفراد متشابهون فى المرحلة الأولى، فهم يمثلون الوجود الأول، المعطى الأساسى ومنه تنبثق الشخصيات، فالشخصية تحرر من الوجود الطبيعى الأول ونزوع نحو الإنسان، فالشخص هو المتميز عن غيره، وفى الشخص تظهر الفروق بين الأفراد «فإذا كانت العناصر التى تدخل فى التركيب الإنسانى هى هى، فى الكائنات البشرية كلها وجب أن يكون الشخص هو مصدر الفروق التى تميز بين الأفراد» [٢] .

إذن فالفرد خامة أولى يظهر منها الشخص عندما يميز نفسه عن الآخرين، وعندما يتحرر من كل ما يعوق تطوره الشخصى ، وبعد أن نصل إلى الشخص وفقاً لما يراه الحبابى تحدث النقلة إلى الإنسان.

فالإنسان كما يرى الحبابى يشكل وحدة بين الكائن والشخص. فالكائن - الفرد - يخضع للضرورة، ويسيره المجتمع، ويخضع لكل مؤثرات البيئة المحيطة به . أما الشخص فإنه يبدأ بوعى ذاته وذات الآخرين، يبدأ بالتحرر من كل القيود المحيطة به فيكون شخصاً فاعلاً مبدعاً وحراً .

---

(١) محمد عزيز الحبابى : من الكائن إلى الشخص (دراسات فى الشخصانية الواقعية) الجزء الأول، دار المعارف، القاهرة - الطابعة الثانية، ص ٦٤ .

(٢) المصدر السابق نفسه : ص ٦٤ - ٦٥ .

إن أهم ما يميز لإنسان عن الآخرين وعن الفرد هو إمتلاكه لهدف ما، لغاية وقيمة يريد تحقيقها، بعد أن حقق وجوده في مرحلة التشخصن. «فالخلق الفني يكون أبلغ نموذج حي للوحدة التأليفية «كائن - شخص» [١] .

والإنسان «هو الكائن الذي قد بلغ تشخصنه درجة من النمو تجعله حينما يقوم بنشاط ما، يحقق نوايا ترقى إلى أبعد من الأشياء الفردية، إنه يضع معادلة بين أفعاله ونواياه... فالربط بين الأجزاء والمجموع عمل يصدر عن وعي رابط، دينامي، يبرز للعالم في نفس الحين الذي يظهر فيه الكائن، ثم يتفتح وينمو مع الشخص في سيره نحو الإنسان» [٢] فالإنسان هو الشخص الذي وصل إلى مرحلة التفكير المنطقي وربط الأسباب بالنتائج، ولديه هدف في الحياة يسعى إليه . «فكل نشاط في مستوى الإنسان يتجه نحو قصد يرمي إليه النوعي، وبهذا يمتاز على الأفعال الآلية والحيوية» [٣] . إلا أننا نلاحظ أن الحبابي يحاول تجريد الفرد من إنسانيته، والحق أن الفرد كائن إنساني ، يسعي نحو الكمال ، وهذا ما يؤكده تيليش .

إذ يري يرى بول تيليش Tillich . P «أن الفردية سمة مميزة للإنسان، وأن الفرد حينما يحقق ذاته تحقيقاً كاملاً يصل إلى مرتبة الشخص، إذ يؤكد تفرد الإنسان وتميزه عن غيره، حيث يرى أن «الفرد الإنساني يختلف عن الأنواع التي هي أدنى منه من حيث إنه يكون حتى في المجتمعات الكبيرة غاية في ذاته، ويعمل المجتمع لأجله ولرفاهيته الفردية.... وحينما يصل التفرد إلى صورته الكاملة يتحول الإنسان إلى «شخص» [٤] ويرى أن الشخص لا يتحقق إلا ضمن نسق من العلاقات الاجتماعية عبر المشاركة مع ذوات فردية أخرى» [٥] .

ويميز چاك مارتيان بين الفرد والشخص. فالفرد يرتبط بالمجتمع كجزء من كل، أما الشخص فإنه يعلو على المجتمع. إنه قيمة روحية أسمى . «إن الإنسان في نظر ماريتان يحمل طبيعة مزدوجة: طبيعته كفرد individual ، وطبيعته كشخص person ، فهو كفرد يرتبط بالمجتمع كله كجزء من كل، وهو كشخص ليس مجرد فرد حيث يكون بكل ما فيه، وكل ما يمتلكه مجرد جزء من كل

---

(١) محمد عزيز الحبابي : من الكائن إلى الشخص، مصدر سابق ، ص ٦٨ .

(٢) المصدر نفسه : ص ٦٨ .

(٣) المصدر نفسه : ص ٦٨ .

(٤) علي عبد المعطي: تيارات فلسفية معاصرة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٤، ص ٦٠٤.

(٥) المرجع السابق نفسه : ص ٦٠٤ .

سياسي أو اجتماعي، إنه يكون أكثر من هذا .... إنه يتجاوز المجتمع والسياسة ويعلو عليهما، كما أنه يمتلك حقوقاً طبيعية Natural rights، تتوافق مع طبيعته المزدوجة كونه عضواً في مجتمع من جهة «أي كفرد» ومتجاوزاً للمجتمع من جهة أخرى «أي كشخص» (١) .

لذا فإننا نلاحظ ترابط الفرد والشخص. فالفرد مقدمة للوجود الشخصي «إذ يرتبط مفهوما الفرد والشخصية ببعضهما ارتباطاً وثيقاً، فالشخصية مشدودة إلى الفرد دائماً، والشخصية هي إنسان أحادي، أي فرد. إن جوهر الإنسان فوق الشخصية، أي أن له وجوداً لدى كل الناس .... فنحن نعني بالشخصية، الإنسان باعتباره حاملاً للخواص التي رباها المجتمع فيه» (٢) .

فالفرد كيان أحادي، أما الشخص فهو كيان اجتماعي وروحي وعقلاني وأخلاقي، إنه يحمل قيم المجتمع. ويتسم بالاستقلالية في الوقت نفسه .

ويفرق برديائيف بين الفرد والشخص، أو بين الأنا والشخصية، إذ يرى أن (الأنا) أولية وسابقة على الشخصية، لأن الشخصية مشروع تتجه إليه «الأنا» لتصل إليه عند بلوغها الكمال الروحي، فالأنا تدخل في صراع من أجل تحقيق شخصيتها، وتعاني ، إلا أن كثيرين يؤثرون اطراح شخصيتهم على احتمال العذاب الذي يجلبه عليهم تحقيق هذه الشخصية»(٣) .

فالشخصية تعيش في صراع دائم لكي تحقق وجودها، فالشخص هدف يسعى الفرد إلى بلوغه وبعد ذلك يغدو الإنسان غاية للشخص، يسعى نحوها، وهذا ما أكده الحبابي، إذ يقول : «يصير المرء إنساناً إذا استطاع أن يستعمل شخصه استعمالاً يليق بكرامة عالم الأشخاص.. إن الإنسان الذي نعنيه هنا ليس إنسان العلوم الطبيعية (أي حيوان من بين الحيوانات الثديية الفقرية) ولكنه قوة تتجاوز الكائن والشخص» . (٤)

---

(١) علي عبد المعطي: تيارات فلسفية معاصرة، مصدر سابق، ص ٦٠٨.

(٢) توغا رينوف: الطبيعة والحضارة والإنسان، ترجمة رضوان القضماني، ونجم خريط، دار الفارابي، بيروت ١٩٨٧م، ص ١٧٩ - ١٨٠ .

(٣) بردياليف: العزلة والمجتمع، ترجمة فؤاد كامل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٢، ص ١٤٧ .

(٤) محمد عزيز الحبابي : من الكائن إلى الشخص ، مصدر سابق ، ص ١٣٢ .

فالإنسان لدى الحبابي هو الذى يحقق إمكانياته الكامنة فيه كشخص، بعد أن تجاوز مرحلة الكائن. أو الفرد . ويرى أن الحرية والتواصل والتعالي: «تعد مقولات تحدد الشخص» [١] . ويقول برديائيف «أن الشخصية مرادفة للتغير والإبداع المستمر» . [٢]

ويميز «برديائيف» بين الفرد والشخص بقوله «وليست الشخصية هى الفرد، لأن الفرد مقولة بيولوچية طبيعية لا تشمل النبات والحيوان وحدهما، ولكنها تشمل أيضاً الحجر والزجاج والقلم، أما الشخصية فمقولة روحية هى الروح محققة لنفسها فى الطبيعة» [٣] .

إذن فالفردية صفة لازمة فى الإنسان لا يمكن إنكارها، أما الشخصية فهى ما تسعى إليه، وهى ما ينبغى أن تكون عليه الأنا أو الفردية فى المستقبل، وهى جانب روحى وأخلاقى. يقول «برديائيف» موضحاً الفرق بين الفرد والشخص أيضاً : «والشخصية مقولة من مقولات القيمة axio-logical ، هي تحقيق لغاية وجودية، أما الفرد فلا يفترض بالضرورة مثل هذه الغاية، ولا يضفى على الحياة أية قيمة من ناحية أخرى.... فالشخصية شاملة تستوعب الروح والنفس والجسم» [٤].

ويرى «رالف بيرى» «أن مصطلحات «شخص وفرد ونفس وذات» تشير إلى أوجه الخصيصة المميزة للإنسان نفسها، فكلمة شخص تشير إلى نمط الكيان أو التركيب «وفرد» إلى التمييز بين جزئيات ومفردات هذا النمط، و«نفس» تشير إلى كون الشخص موضوعاً وذاتاً للفعل العقلى نفسه، وتشير «ذات» إلى التقابل أو التضاد بين شخص وآخر... وثمة شروط لازمة للشخصية كالعادة والمزاج، ولكنها لا تجعل منه شخصاً، إن ما يجعل الرجل شخصاً هو تكامل اهتماماته لصفة الزمان والمكان على السواء» [٥]

وهنا نلاحظ أن الفرد يعد الخامة الأولى للوجود الإنسانى، ويعيش مغموراً وسط المجتمع، ويخضع للضرورة الطبيعية والاجتماعية .

---

(١) محمد عزيز الحبابى : من الكائن إلى الشخص ، ص ١٣٣ .

(٢) بردياثيف: العزلة والمجتمع، مصدر سابق، ص ١٤٠ .

(٣) المصدر نفسه : ص ١٤٨

(٤) المصدر نفسه : ص ١٤٨ .

(٥) رالف بيرى : آفاق القيمة، ص ٩١ .

وحينما يبدأ يوعى ذاته ويميزها عن غيرها من الذوات، ويبدأ بالتحرر من كل القيود التى تعوق تقدمه ورقيه. حينئذ يتجه إلى أن يكون شخصاً.

فالشخص مشروع يتجه إليه الفرد ليحقق وجوده الإنسانى عبر الفعل الحر المستقل ، ولا يصل إلى هذه المرحلة إلا بعد نضال مرير مع كل القوى المحيطة به، فبعد أن كان الفرد مسيراً من قبل الجماعة، يغدو وهو شخص متفاعلاً مع الجماعة، وموجهاً لها نحو أهداف إنسانية أرقى .

ثالثاً : التطور التاريخى للشخصانية :

من الملاحظ أن الأساس التاريخى للشخصانية هو الأساس نفسه الذى تطورت فيه الفردانية، فالمؤسسون من الفلاسفة هم أنفسهم مؤسسو الفردانية والشخصانية، إذ إن الأساس المشترك هو الاهتمام بالإنسان وبالذات الإنسانية على أنها مقياس كل شئ، مؤكدين أن الحقيقة فردية - شخصية، وأن القيم ذاتية وليست موضوعية ويرون كذلك أن مصدر المعرفة هو الذات - الفردية - الشخصية . وليس المجتمع أو أية قوى أخرى .

وسنعرض بإيجاز شديد لتطور الشخصانية :

فالفردانيون والشخصانيون يجمعون على أن أول من اهتم بالذات هو هيرقليطس ، إذ اعتبر الشخصية هى الواقع النهائى ، ثم أتت النزعة الإنسانية بشكل أكثر وضوحاً لدى السوفسطائيين، ومنهم بروتاجوراس الذى قال : «إن الإنسان هو مقياس كل شئ» «وقد أكد سقراط .

على أن كل شخص عليه أن يصل إلى الحقيقة بنفسه دون وساطة حاكم أو أية مؤسسة اجتماعية أو دينية، وقد أثر سقراط على المدارس اللاحقة فى قوله بأن الأخلاق تعد جزءاً من طبيعة الأشياء. ثم تطورت الشخصانية فى العصر الوسيط عبر توما الأكوينيى» (١) .

وقد تطورت الشخصانية فى عصر الإصلاح الدينى على يد لوثر وكالفن اللذين مهدا لتطور الفردانية والشخصانية فيما بعد. ثم ازدهرت النزعتين الفردانية والشخصانية فى عصر النهضة .

---

(١) Felwelling : Ralph . T. personalism. ibid. p. 327 - 328 .

أما فى الفلسفة الحديثة فقد تطورت النزعة الذاتية - عموماً - على يد ديكارت الذى أكد أهمية الذات المفكرة لمعرفة العالم كله. إذ يقول «إننى استطيع الشك فى كل شئ إلا فى وجودى الشخصى» [١] «إنه ابتداءً من ديكارت ولدت فلسفة الشخصية الإنسانية وهى الفلسفة التى تعرف أن هناك ذاتاً لا قبل للشك فيها وأن هذه الذات هى والحرية شئ واحد، وأنها تعبر عن نفسها أولاً من خلال قدرة الفرد على التراجع وعلى الرفض وهى التى نسميها بالقدرة على الشك» [٢].

ويشار أحياناً إلى ليبنز على أنه مؤسس الشخصانية .فمذهبه القائل بأن كل الحقائق مكونة من مونادات* Monads (وهى موجودات روحية أو عقلية) وتعد تلك المونادات مركز النشاط الضرورية والكلية . فلقد كان لهذه الفكرة تأثير بالغ على الشخصانيين المثاليين، الذين أكدوا على وجود نفسانية كلية panpsychistic وتأثير باركلى** [٣] يتفق مع تأثير ليبنز فى إعطاء دافع إلى الشخصانية المثالية.

ثم أتى تعزيز الجانب الذاتى فى الأخلاق الكانطية : حينما أكد كانت على أولية العقل العملى، ففى العالم الشخصي للعقل العملى يكمن عالم القيم ، وقد أثر هذا الاتجاه على ما يسمى بالشخصانية الأخلاقية [٤] .

ويمكن اعتبار مين دى بيران (١٧٦٦ - ١٨٢٤م) الفيلسوف الشخصانى الخالص. إذ عرفت فلسفته بفلسفة الجهد، وقد عدّل المبدأ الديكارتى القائل : «أنا أشك إذن أنا موجود» إلى «أنا

---

(١) Felwelling ibid. p. 329 - 330. and the Encyclopedia of philosophy. vol, 6. ibid. p. 107 - 108.

(٢) روجيه جارودى : نظرات حول الإنسان، ترجمة : يحى هويدى، القاهرة، ١٩٨٣، ص ٢٠٦ .

* أنظر تفاصيل ذلك فى : على عبد المعطى، ليبنز : فيلسوف الذرة الروحية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٥م .

** بيركلى، جورج (١٦٨٥ - ١٧٥٣) BERKELEY. G فيلسوف انجليزى مثالى ذاتى، كتابه الأساس هو (مبحث خاص بمبادئ المعرفة الإنسانية ١٧١٠م) انطلق من مقدمة تقول بأن الإنسان لا يدرك شيئاً بطريقة مباشرة سوى(إحساساته) فوجود الأشياء يتوقف على إدراكنا لها، وإذا فقدنا إحساسنا بها فإنها تعد غير موجودة.

(٣) م . روزنتال : الموسوعة الفلسفية، ص ٧٩ .

(٤) Paul Edwards. The Encyclopedia of philosophy. vol. 6. ibid. p. 108.

أريد إذن فأنا موجود I will there for i'm، ويرى بيران أن الشخصية الحرة وحدها هي مصدر البدايات المطلقة وحدها، فالشخص لدى بيران يقرر مصيره بنفسه. لذا كان الإنسان هو النقطة المحورية في فلسفته [١]

وهذا المصطلح حديث بدأ استخدامه كلاً من والت وايتمان W. Whitman وبرنسون الكوت B. Alcott في عام ١٨٦٠م [٢] ويقول مونييه: «إن كلمة شخصانية حديثة الاستعمال، استعملها رينوفييه عام ١٩٠٣م، ليطلقها على فلسفته [٣]. وفي ألمانيا طوّر وليام سترن W. Stern شخصانية نقدية في كتابه الشخص والشئ عام (١٩٠٦)» وفي أمريكا بدأ مارى وايتون كالكينز M. W. Calkins استخدام المصطلح عام ١٩٠٧م، وقام باون B. P. Bowne بتطبيقه في العام التالي. وقال باون عن نفسه : «أنا شخصاني»، وفي هذا الوقت - تقريباً - ظهرت الشخصانية المثالية في انجلترا. وبعد ذلك بقليل حدثت تعديلات على الشخصانية خصوصاً في فرنسا على يد المدرسيين الجدد [٤] إذن فروادها في فرنسا رينوفييه، وفي ألمانيا وليام سترن، وفي أمريكا باون، وجورج هولز هويسون H. Howison وبرايتمان E. S. Brightman [٥].

وقد ظهرت في فرنسا عام ١٩٣٠، وتم التعبير عنها في مجلة الفكر Esprit التي تأسست عام ١٩٣٢، وفي مجلة النظام الجديد . وكانت تلك الاتجاهات الشخصانية تعبر عن الأزمة السياسية والروحية التي انفجرت في أوربا حينذاك [٦].

ويرى فلولنج أن مصطلح الشخصانية قد أدخل لأول مرة في القواميس ودوائر المعارف في المجلد التاسع من دائرة معارف هاستنجس Hastings للدين والأخلاق عام ١٩١٥م، وذلك في مقال

---

(١) Felwelling : Personalism. ibid : p. 330 - 331.

(٢) ibid: p . 324 - 325 .

(٣) مونييه : هذه هي الشخصانية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، مرجع سابق، ص ٣ - ٤ .

(٤) Paul Edwards. The Encyclopedia of philosophy. vol. 6. ibid. p: 107.

(٥) Thomas. E. WREN. personalism. ibid: p. 188 - 189 .

(٦) مونييه : هذه هي الشخصانية، ص ٣ - ٤ .

لرالف فلولنج نفسه [١] . وقد منح مصطلح الشخصانية حق المواطنة أيضاً فى معجم لالاند فى طبعته الخامسة الصادرة عام ١٩٤٧ [٢] .

وأخيراً فإن الشخصانية الفرنسية المعاصرة تحتل مكانة هامة، ويتزعم هذه المجموعة أمانويل مونييه (١٩٠٥ - ١٩٥٠م) وقد اتحدت هذه المجموعة حول مجلة الفكر [٣] وقد ضمت هذه المجموعة أيضاً الفيلسوف الشخصانى الروسى «برديائيف» الذى سوف نضمه إلى هذه المجموعة، ونخصه ببحث خاص به لأهمية أفكاره .

رابعاً : نماذج الفلسفة الشخصانية :

هناك شكلان أساسيان فى الشخصانية هما :

أ - الشخصانية المثالية Idealistic personalism

ب - الشخصانية الواقعية Realistic. personalism

أ- الشخصانية المثالية : تؤكد على الطابع الفردى والفريد للشخصية سواء أكانت إنساناً أم إلهاً، وتقول باستحالة تواجد المادة بلا ذهن أو بلا علاقة بذهن، أى بشخصية وهذه الأذهان فردية ومستقلة ولا يمكن أن ينفذ وعى فى وعى، أو أن تستوعب شخصية شخصية أخرى، بما في ذلك الله، فالله هو الذهن اللامتناهى، والأشخاص أذهان متناهية، والعالم يتألف من الأثنين، ويستحيل فيه أن تذوب شخصية الصوفى فى شخصية الله». كما يستحيل معرفة الله بالإدراك الحسى، لأن فى ذلك قضاء على الشخصية وحدودها، سواء بالنسبة إلى الله أو إلى الصوفى العارف» [٤] .

فالشخصانية المثالية ترى أن الحقيقة شخصية، ولذا فإنها تؤكد التعدد وليس الوحدة، فالواقع يتكون من الأشخاص وهى ذات اتجاه دينى، إذ تؤمن بوجود إله خالق للعالم والأشخاص، والله هو

---

(١) Felwelling, personalism : ibid, p: 341 .

(٢) مونييه : هذه هى الشخصانية، ص ٣ - ٤ .

(٣) م . روزنتال : الموسوعة الفلسفية، ص ٢٥٨ - ٢٥٩ .

and Dagobert D. Runes. Dictionary of philosophy : Ahelix double Book. Rowman and Allan Held. philosphical library. inc. NewYork 1983. p. 245 - 246 .

(٤) عبد المنعم الحفنى، المعجم الفلسفى، مرجع سابق ، ص ٣٠٤ .

الشخص الأساسي، أو النهائي ، ولذا فإنه أساس كل وجود أو كائن [١] .

إن معظم ممثلي الشخصانية المثالية المرتبطة بالدين هم فلاسفة أمريكيين وأهمهم «جورج هولمز George holmes (١٨٣٤ - ١٩١٦) وباون B. P. Bowne (١٨٤٧ - ١٩١٠م) . الذي تأثر ببيركلي وكانط ولوتزه * Lotze وكان (باون) مثالياً تعددياً، وقد أكد أن الله هو خالق العالم، وهو أساس وجوده. ولقد وضع «باون» كتاباً بعنوان «الشخصانية» وكان كتابه هذا موجهاً ضد مثالية هيجل المطلقة، وضد تطورية سبنسر الآلية، ونزعته المادية وقد أثر «باون» على العديد من تلاميذه الذين دافعوا عن المبادئ الشخصانية من بعده، ومن أهمهم :

البرت كوندسون A.C.Knudson (١٨٧٣ - ١٩٥٣م) الذى واصل التقليد الشخصاني في الجانب اللاهوتي في جامعة بوسطن، وعمل تلميذ باون الثاني (رالف تايلر فلولنج) R.T.Flewelling (١٨٧١ - ١٩٦٠م) على تطوير الاتجاه الفلسفي في جامعة كاليفورنيا ونشر جريدة الشخصية personalist ويعد برايتمان (١٨٨٤ - ١٩٥٣م) E.S.Brightman من أهم طلاب (باون) في جامعة بوسطن؛ إذ انشأ فكراً شخصانياً شاملاً ومترابطاً [٢] * .

فهؤلاء الشخصانيون الأمريكيون يرون «أن الشخصية من حيث كونها مركز كل قيمة، وكل معنى، هي -أيضاً- الحقيقة التجريبية النهائية، وأن الله هو محض شخص الأشخاص. وقد نجح أنصار مذهب الشخصية في تطوير جوانب الجوهر لفرد والغائية في الأخلاق عند «باون» وأكدوا أن القيمة الأعلى هي عقولنا وشخصياتنا، وقد تحاشوا الخوض في أرائه اللاهوتية التى نهضت عليها مؤلفاته الأولى [٣] .

«ويرى هربرت شنيدر أن المدرسة المثالية الوحيدة التي كان لها أثر في الفكر الأمريكي في مجال اللاهوت هي مدرسة الشخصية» [٤] .

---

(١) Paul Edwards, The Encyclopedia of philosophy. vol. 6 . Ibid., p. 108.

* لوتزه «إن الأنا أو الشخص في نظرية لوتزة هي حقيقة نهائية تجريبية، وقد طور باون ما تتضمنه هذه التجريبية المتعالية من اعتقاد في وجود الله .

هربرت شنيدر؛ تاريخ الفلسفة الأمريكية؛ ترجمة محمد فتحي الشنيطي ، النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٤م، ص ٣٠٠ .

(٢) Paul Edwards, The Encyclopedia of philosophy. vol. 6. ibid. p. 108 - 109 .

* لمزيد من معرفة فلسفة برايتمان، انظر السيدة جابر، الشخص في فلسفة برايتمان. مرجع سابق .

(٣) هربرت شنيدر : تاريخ الفلسفة الأمريكية، مصدر سابق .، ص ٣٠٢ .

(٤) المرجع السابق نفسه، ص ٢٩٩ .

الشخصانية المطلقة Abslut personalism :

هناك اتجاه آخر من الشخصانية المثالية هو الشخصانية المطلقة ، وهو يتفق مع المثالية المطلقة، إذ يرى أنصار هذا الاتجاه أن الحقيقة هي عقل مطلق أو روح أو شخص مطلق، فكل الموجودات المحدودة كالأشياء الفيزيائية والموجودات المنطقية أو الكائنات البشرية، تشارك جزئياً في هذا الوجود المطلق، بوصفها انعكاساً لنشاطات العقل المطلق. وأهم من يمثلون هذا الاتجاه، وكان لهم تأثير على الفلاسفة الشخصانيين الآخرين، هم :

توماس هيل جرين * T. H. Green وجوزيا رويس** J. Royce وتايلور*** A. Taylor ويمكن أن ينظم إلى هذا الاتجاه بول تيليش P. Tillich وجابريل مارسيل**** G. Marcel غير أن المثالية الشخصانية المطلقة لم تنسب نفسها إلى المثالية الشخصانية السابق ذكرها، والتي تعبر عن الشخصانية الأمريكية، بل إنها أقرب إلى الشخصانية الواقعية، وهي تؤمن بوجود إله خالق للعالم[1].

---

* ت. هـ جرين (١٨٣٦ - ١٨٨٢م) من الفلاسفة الانجليز الذين هاجموا مذهب التجريبيين ونظرية التطور، وقد تأثر بالفلسفة المثالية الالمانية، وخصوصاً بفلسفة كانط وهيجل، مما أدى إلى وصف فلسفته بالكانطية الجديدة أو الهيجلية الجديدة.

يرى جرين أن نظرية التطور قد تجاهلت البعد الأخلاقي في الإنسان. ونظرت للانسان باعتباره كائناً كونته الطبيعة، ولذا يرى أنها تنكر الشخصية الإنسانية، بما لها من قدرة على الخلق والإلتزام الخلقي، ولذا فقد كرس جهده لشرح الطبيعة الإنسانية، وإظهار العلاقة بين الإنسان والطبيعة .

(انظر: ا. رولف : فلسفة المحدثين والمعاصرين، ترجمة أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة، ١٩٤٤، ص ٣٨ - ٣٩.

** جوزيا رويس (١٨٥٥ - ١٩١٦) أشهر فيلسوف أمريكي، من أتباع المذهب المثالي، له عدة مؤلفات في الرياضة وعلاقتها بالمنطق، وفي علم النفس والأخلاق والاجتماع، والأدب والفلسفة. بدأ فلسفته بالنظر فيما يسميه بالمعاني الجزئية، فقال إنها ليست مجرد صور ذهنية في العقل، بل إن كل فكرة تتضمن بالإضافة إلى ذلك، نوعاً من العقل؛ وكل فكرة تتضمن غاية من الغايات وللفكرة عنده معنيان، معنى ظاهري وآخر باطني .

انظر : ا. رولف، السابق، ص ٦٢ - ٦٣).

*** تايلور : (١٨٦٩ - ؟) عالم انجليزي وفيلسوف معاصر، يمتاز بفلسفته الأخلاقية والدينية، ويؤكد أن على الفيلسوف أن يدرك أن موضوع بحثه في أي مجال، إنما هو في نهاية الأمر حقيقة يسلم بوجودها، لا حقيقة تفسر تفسيراً وهذا يعني أن الحقيقة ذاتية وشخصية، وهو هنا يؤكد الحرية والإبداع.

(انظر : ا . رولف: فلسفة المحدثين والمعاصرين، مرجع سابق، ص ٧٧ - ٧٨) .

**** جابريل مارسيل (١٨٨٩ -) أستاذ بجامعة السوربون من أهم دعاة الكاثوليكية الوجودية، أهم أعماله يوميات ميتافيزيقية (١٩٢٥) والكينونة والملكية (١٩٣٥م) والبشر ضد الإنساني (١٩٥١م) ويعد مارسيل من الوجوديين الأقرب إلى وجودية كيركجارد، ويؤكد على حرية الإرادة.

(انظر : م. روزنتال - الموسوعة الفلسفية، ص ٤٣٨).

(١) Paul Edwards. The Enclopedia of philosophy. vol. 6. ibid. p. 108 .

ب - الشخصانية الواقعية realistic personalism :

تعترف الشخصانية الواقعية بوجود العالم بشكل مستقل عن الوعى؛ أى أن وجود الأشياء لا يرتبط بوعينا لها. فلها وجود واقعى .

وترى أيضاً أن الشخصية الإنسانية هى الوجود الأساسى الأكثر واقعية، وتعترف بوجود واقع نهائى هو وجود روحانى خارق للطبيعة [١] وتختلف عن الشخصانية المطلقة التى لا تعترف إلا بالعقل الكلى، وترى أن الأشخاص الفردية تشارك - فقط - فى هذا العقل، وهي انعكاس له .

أما الشخصانية الواقعية فإنها تعترف بواقعية الوجود الإنسانى، وهى أقرب للشخصانية المثالية، إلا أنها تمتاز عنها باعترافها بواقعية الأشياء ووجودها بشكل مستقل عن الوعى، لأن المثالية الشخصانية تربط وجود الأشياء بوعينا لها .

وقد ظهرت الشخصانية الواقعية بقوة ملحوظة فى كل من أوروبا وأمريكا مرتبطة بتجدد الفكر الدينى الكاثوليكى. وهناك العديد من ممثلى هذا الاتجاه ومعظمهم من المدرسين الجدد، على سبيل المثال : جاك ماريتان J. Maritain وجيلسون E. Gilson، ومونييه E. Mounier يعرفون أنفسهم كشخصانيين بالمعنى الواقعى.

غير أن هناك بعض الشخصانيين الواقعيين الذين لا يعدون ضمن التقليد المدرسى «السوكلائى»، مثل نيقولا بردياثيف N. Berdyaev. وبرات J. B. Pratt وآخرين أقل شهرة [٢]. وسوف نركز بحثنا على هذا التيار الذى يمثله مونييه وبردياثيف، ونستبعد الشخصانية المثالية الأمريكية ، إذ نكتفي بهذه الإشارة الموجزة لهذا التيار.

بعد استعراضنا لنماذج الفلسفة الشخصانية فإننا لا نجد فرقاً واسعاً بينهما فهما يتفقان فى سمات عديدة مشتركة، خصوصاً الشخصانية المثالية والشخصانية الواقعية، فهما يتفقان فى أمور عدة منها :

١ - اعتقادهما بوجود إله خالق للعالم. وأن الله هو شخص الأشخاص .
٢ - إقرارهما بأن الشخص الإنسانى هو الحقيقة الأولى فى هذا العالم .
٣ - إقرارهما بنسبية الحقيقة .

---

(١) Paul Edwards, The Enclopedia of philosophy, vol. 6. ibid. p. 108 .
(٢) Ibid. p. 108 .

٤ - إيمانهما بالتعدد وليس الوحدة .
٥ - تأكيدهما على استقلال الشخص وفرديته وتميزه .

لهذا فإن معظم الفلاسفة الشخصانيون رغم تباين وجهات النظر، ورغم اتخاذهم أسماء مختلفة لأفكارهم إلا أن ما يميزهم ويوحدهم هو تمركز أفكارهم حول الشخصية الإنسانية .

يقول فلولنج بهذا الخصوص (وهو فيلسوف شخصانى أمريكى بارز) : «لقد مرت الفلسفة الشخصانية بمراحل متعددة، واتخذت لها أسماء مختلفة، فالمتتبع للفلسفة الشخصانية وجذورها يجد أنها قد تشكلت - كفلسفة حديثة مكتملة إلى حد ما - فى كل من ألمانيا وفرنسا لمدة قرن ونصف قرن، وخلال تطورها ظهرت بأسماء متعددة، غير أنها جميعها تتفق فيما بينها فى ملامح أساسية ومحورية مشتركة.

فلقد ظهرت الشخصانية بأسماء متعددة مثل : الإرادية، وفلسفة الحرية، وفلسفة الجهد، وفلسفة الاحتمال، وفلسفة التغير، والفلسفة الواقعية الروحية، والمثالية الشخصانية، والتجريبية المتعالية، والواقعية الشخصية، والشخصانية، إلا أن مصطلح الفلسفة الشخصانية صار أكثر الأسماء انتشاراً إذ تضمن تلك الاتجاهات كلها [١] .

تعقيب

استعرضنا فى هذا الفصل معنى الشخص والشخصانية كفلسفة جديدة، وتتبعنا التطور التاريخى لها. فالشخص يختلف عن الفرد، فهو يحمل قيمة روحية ومعنوية، والشخص هو ما يسعى الفرد إلى بلوغه، ومن خلال فهم كلمة شخص person يتضح أن الشخص هو الفرد الذى أرتدى قناعاً ليخفى به فرديته وليحمى نفسه من الآخرين، لأن الشخص قيمة ووجود اجتماعى، كائن منفتح على الآخرين. أما الشخصية فهى مجموعة الصفات الخاصة بالشخص نفسه، وهى سمات ذات طابع معنوى؛ ولذا فإن هناك شخصية فردية وشخصية جماعية ومعنوية واعتبارية.. إلخ.

ويبدأ الشخص بالظهور حينما يرتبط بعلاقة مع شخص آخر، وبالتالى مع المجتمع.

أما الشخصانية كتيار فلسفى فقد ظهرت فى بداية القرن العشرين فى محاولة للتوفيق بين

---

(١) Felwelling, ibid, p. 323 - 324 .

الفردانية التى تؤكد الذات الفردية وأولويتها وتحذر من عبودية المجتمع للأفراد، وبين الجماعية التى تهمل الذات الفردية وتخضع الفرد لمعانٍ وأفكار مجردة مثل الإرادة العامة، والفكرة المطلقة، والعقل الجمعى والوعى الطبقى لدى ماركس.

وقد لاحظنا أن الجذور التاريخية للفردانية والشخصانية هى جذور واحدة ممتدة من الفكر اليونانى حتى الآن، أساسها تأكيد الذاتية، ورفض الموضوعية، والدعوة إلى الحرية وتأكيد نسبية الحقيقة، إلا أنهما ينفصلان - منذ بداية القرن العشرين - فتستمر الفردانية فى تأكيد الذات فى مقابل الموضوع، بينما تحاول الشخصانية تجاوز الفردانية والجماعية معاً، ولكنها لا تغفلهما.

وسوف نتابع خصائص الفلسفة الشخصانية فى الفصول القادمة من خلال الإشكاليات التى ناقشناها لدى الفردانية، ونوضح الفرق بين هذين الاتجاهين الفلسفيين من جهة، وبين النزعة الجماعية من جهة أخرى، ثم نناقش هذه القضايا لدى أهم ممثلى الفلسفة الشخصانية وهم رينوفييه وبرديائيف ومونييه، ونشير إلى ممثلى هذا الاتجاه مثل جان لاكروا وبول تيليش وجاك مارتيان ومحمد عزيز الحبابى فى سياق الأبحاث القادمة.

وفى نهاية الباب الثالث نضع مقارنة وتقييماً للاتجاهات الفلسفية الثلاثة الفردانية والجماعية والشخصانية .

الفصل الثانى

المذهب التعددى لدى رينوفييه

(١) رينوفييه وكانط

(٢) المتناهى والتعدد

(٣) الحرية

(٤) النسبية

- **تعقيب**

مقدمة :

جاءت الشخصانية فى أعقاب الفردانية وتداخلت معها فى أشياء كثيرة . وقد اختلف المفكرون حول إعتبار رينوفييه فيلسوفاً فردانياً أو اعتباره فيلسوفاً شخصانياً *.

والرأى عندى أن رينوفييه يعد فيلسوفاً شخصانياً، ولذا سوف نناقش فى هذا الفصل المبادىء الفلسفية لدي رينوفييه في إطار الفلسفة الشخصانية، وسوف نلمس في ثنايا هذا العرض الموجز محاولة رينوفييه وضع الأسس الفلسفية التى قامت عليها الفلسفة الشخصانية فيما بعد .

كما سنحاول معرفة اجابة رينوفييه عن ما يلى :

١ - هل يستع العالم للتعدد والحرية أم يخضع للوحدة والحتمية؟

٢ - هل الحقيقة نسبية أم مطلقة ؟

٣ - ما مصدر القيم عند رينوفييه ؟

يعد «شارل رينوفييه» Ch. Renouvier ١٨١٥-١٩٠٣م أول من دعا إلى الشخصانية باعتبارها تياراً فكرياً فرنسياً مرادفاً للذاتية Subjectivisme التى تعنى أن الفكرة الشخصية مقولة ضرورية لإدراك العالم[١]، ويرجع ظهور الشخصانية تاريخياً إلى بداية القرن العشرين عندما نشر رائد المذهب النقدى الجديد - شارل رينوفييه «كتاب الشخصانية» عام ١٩٠٢م . أما الشخصانية بوصفها تياراً فلسفياً مستقلاً فقد نشأت فى الثلاثينيات من هذا القرن[٢] على نحو ما ذكرناه سابقاً. ولقد ظهرت الشخصانية نتيجة للأزمة التي عاشها الإنسان في المجتمع الرأسمالي ما بين الحربين الأولى والثانية وتزامن ظهورها مع بداية الأزمة الرأسمالية في عام ١٩٢٩م، وتعد رد فعل للنزعة الكلية التي غاب عنها مفهوم الشخص ضد النزعة الفردانية المتطرفة .

(*) رينوفييه: فيلسوف فرنسى من أنصار الكانطية الجديدة ومؤسس الشخصانية الفرنسية، مولفاته الأساسية : ١- اليوتوبيا فى التاريخ ١٨٧٦م ، ٢ - التحليل الفلسفي للتاريخ فى أربعة أجزاء ، ١٨٩٥-١٨٩٨م، ٣ - المونادولوجيا الجديدة ، ١٨٩٩م ، ٤ - التاريخ وحل الإشكاليات الميتافيزيقية ، ١٩٠١م، ٥ - الشخصانية ١٩٠١م ، ٦ - مأزق ومعضلات الميتافيزيقيا ، ١٩٠٣م .

William. L.R. Esse. Dictionary of Philosphy and Religion. New Jersey. Humanities. Press Sussex. Harvester Press, 1980, p. 489.

(١) ت . أ ، ساخاروفا: من فلسفة الوجود إلى البنوية ، مرجع سابق ، دار دمشق ، ص ٩٩ .

(٢) المرجع السابق نفسه ، ٩٩ .

«لقد أعلن رينوفييه في كتاب «الشخصانية» أن الشخصية من حيث هي «وعي وإرادة أساس بناء العالم» [1] وهنا نجد أن رينوفييه يحدد الأسس الفلسفية للمذهب الشخصاني مؤكداً أن الشخصية تقوم على أساس الوعي والإرادة ، وهذا يعني أن ما يحدد مصير العالم ليست الظروف المادية ولا أية قوى أخرى خارجة عن إرادة الإنسان ووعيه» فقد «جاء مذهب رينوفييه ليكرس القطيعة مع تلك المذاهب الكبرى التي أزدهرت أزدهاراً واسعاً في مفتتح القرن التاسع عشر وهي مذاهب كلية وجبرية في معظمها .

ويعد رينوفييه عدواً لجميع المذاهب التي ترى أن حياة الإنسان الخلقية هي بمثابة تجلٍّ ضروري وغامض لقانون أو واقع كليين ، فالحتمية العلمية والجبرية التاريخية والصوفية والمادية والتطورية، وكل المذاهب التي على شاكلتها لا تعدو أن تكون واحدة في نظره؛ لأنها تمتص الفرد وتلاشيه» [2].

بين كانط ورينوفييه :

«سميت فلسفة رينوفييه بالنقدية الجديدة ، ويعد أيضا ممثلاً للكانطية الجديدة New - Kantianism في فرنسا ، وقد أكد رينوفييه على المنهج الظاهري لدى كانط ورفض فكرة الشيء في ذاته» [3].

«والشيء في ذاته Noumenon يعني في اليونانية ما يمكن تصوره والتفكير فيه، وكان أفلاطون أول من استخدم اللفظ في محاوره تيماوس ، بمعنى الشيء كما هو في الواقع ، وكموضوع للمعرفة التأملية .

---

(١) راوية عبدالمنعم : عالم الفلاسفة ، الفكر والحرية والمسئولية ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، ١٩٩٦، ص ٩٨.

(٢) إميل برهييه ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، (١٨٥٠ - ١٩٤٥) ترجمة ، جورج طرابيشي ، دار الطليعة بيروت ، ط ١ ، ١٩٨٧ ، ص ٧٧.

(٣) William. L. Resse. Dictionary of Philosophy and religion. Ibid.. p. 489-490.

وكذلك أنظر م . روزنتال ؛ الموسوعة الفلسفية ، ص ٣٨٩، وكذلك أنظر جان فال؛ الفلسفة الفرنسية، من ديكارت إلى سارتر، ترجمة فؤاد كامل ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ، ص ١١٥.

وقد أستخدمه كانط بمعنى الشيء في حقيقته وهو موضوع للحدس . لكن العقل النظرى لما له من قوانين وطبيعة لا يتجاوز هما فإنه لا يستطيع الإحاطة بهذه الحقيقة أو بلوغها . ومع ذلك فإن العقل العملي يفترضها ويسلم بها ، ومن ثم يصبح للشيء في ذاته معنيان ، أحدهما سلبي وهو دلالته على ما لا يمكن معرفته ، والآخر إيجابي وهو كونه إحدى مسلمات العقل العملي» [1].

أما الظاهرة Phenomenon فهي ما يمكن إدراكه أو الشعور به، وما يعرف عن طريق الملاحظة والتجربة ، والظواهر طبيعية ونفسية واجتماعية ، والظاهرة عند كانط هي موضوع التجربة الممكنة ، وهي مقابلة «للشيء في ذاته» [2]. «وتختلف الظاهرة في فلسفة كانط من حيث المبدأ عن «الشيء في ذاته» الذى يبقى وراء حدود الخبرة ولا يمكن للمتأمل الإنسانى أن يبلغه.

وقد حاول كانط بواسطة مفهوم الظاهرة أن يفرق بين الجوهر والمظهر معتبراً الأول غير ممكن المعرفة [3]. أما رينوفييه فقد أختلف عن كانط ؛ إذ رفض فكرة الشيء في ذاته، لإنها تتضمن اللاأدرية ، أي عدم إمكانية معرفة الأشياء في ذاتها ، أو جوهرها، وأكد رينوفييه أن الظاهرة هى الوجود الحقيقى ولا يوجد شيء يكمن وراءها ، فليست وهماً وليست وجوداً موضوعياً خالصاً، إنها نوع من الوجود الذى ندركه تماماً ونصدر أحكامنا عليه، ولذا يقرر رينوفييه أنه لا توجد أشياء في ذاتها ،بل الأشياء كما تبدو لنا وكما ندركها [4] ، ونصدر أحكامنا عليها ونعتقد بصحتها ووجودها ، فالشيء هو ظهور؛ وإدراكنا له هو إدراك ذاتي شخصي.

وهنا نلاحظ أن رينوفيه يؤكد أن الحقيقية شخصية ليست قبلّية ، وليست كامنة في الاشياء، بل نحن من يخترعها . وهذا ما سوف نؤكده البراجماتية والوجودية ، والشخصانية ، أو الفردانية ، والشخصانية معاً .

---

(١) عبدالمنعم الحفني ، المعجم الفلسفي ، ص ٣٦٣.

(٢) مراد وهبه ، المعجم الفلسفى ؛ ص ٢٥٦.

(٣) م. روزنتال ، الموسوعة الفلسفية ، ص ٢٨٨.

(٤) Paul Edwards. Ibid: vol. 7: p. 181.

ولقد أنتقد رينوفييه تناقضات كانط حين يرى أن الحقيقي هو الذى يظهر للعقل المحظ فقط، ويرفض الحقيقة التى تأتينا عبر الحواس والادراك المباشر [١] ، فرينوفييه يقرر أن ما يظهر لنا عبر الحواس وما نشعر به هو الجود الحقيقي ، أما ما يكمن وراء الأشياء فهى ألغاز غامضة لا وجود لها.

ولذا فإن كانط قد أظهر أن العقل يحوى بداخله مجموعة من التناقضات ، إذ يمكن البرهنة على القضية ونقيضها ، مثل إمكان الحرية والحتمية ، المتناهي واللامتناهي المطلق والنسبي، إلا أن رينوفييه قد فضل الاختيار بدلاً من جمع هذه المتناقضات .

تناقضات كانط Antinomie *:

«لقد أنصب هجوم رينوفييه على تناقضات كانط الأساسية ، وحاول أن يأخذ منها الجانب الإيجابي ويترك الجانب السلبي ، وتكمن هذه التناقضات فى أن العقل يمكن أن يثبت القضية ونقيضها بنفس القوة من الأدلة والبراهين ، وهذا يؤدى إلى التناقض في العقل ، وعلى سبيل المثال : أنتقد رينوفييه المبدأ الأساسي الذي يستخدمه كانط وهو مبدأ «اللامتناهي» فيرى رينوفييه أن اللامتناهى فكرة غير متماسكة ، وأن للعالم بداية فى الزمان ، وأن المكان محدود» [٢] .

---

(١) Paul Edwards. vol 7, Ibid. p. 181.

(*) يرى كانط أن محاولة العقل إعطاء إجابة نظرية عن السؤال عن ماهية العالم كوحدة مشروطة، ستؤدى حتماً إلى إجابات تناقض إحداها الأخرى.

فمن الممكن البرهنة بشكل قاطع على أن العالم لم تكن له بداية في الزمان ، وليس له حدود في المكان. كما يمكن البرهنة - أيضاً - على أن العالم بدأ وجوده فى لحظة زمنية معينة ، وأنه محدود في المكان، ويمكن البرهنة علي أن جميع الحوادث فى العالم تأتى نتيجة لظروف معينة ، كما يمكن البرهنة بالمقابل علي أن هناك أفعالاً وتصرفات تتم بحرية مطلقة، وهلم جرا (وهكذا يمكن البرهنة على أن العالم لا متناه، كما يمكن البرهنة على أنه متناه) هذه التناقضات لابد أن تظهر فى العقل وبالتالى فإن العقل متناقض بطبيعته.

انظر جماعة من المؤلفين السوفييت، موجز تاريخ الفسفة ، ص ٣٩١ - ٣٩٢.

(٢) Paul Edwards. vol., 7. Ibid. p. 181.

فاللامتناهي يؤكد الحتمية ؛ لأن أفعالنا ترتبط بسلسلة لا متناهية من الأسباب، أما المتناهي فيتضمن الحرية لأنه يعني أن الفعل نتاج للحظة الراهنة ويتسم بالإبداع ، أما اللامتناهي فإن الافعال فيه تتسم بالتكرار والتقليد .

«وقد أنكر رينوفييه قيمة فكرة اللامتناهي ، فالحرية لن تتيسر ألا إذا عشنا في عالم من الأشخاص المتناهين ، وذلك حتى نستطيع القيام بأفعـــال تعد نقطة بدء لسلسلة جديدة من الأفعال» [١] .

وقـد رأى وليـم چيمـس - حين سار علي نهج رينوفييه في التعـدد والمتناهـي ، أن المتنـاهي هو الحقيقي، أما اللامتناهي فليس له وجود حقيقي، إذ يرى «أن النظرية الاستمرارية The continuity theory .. تفترض تقسيم الزمان والمكان تقسيماً لا متناهياً وبالتالي فإننا لا نصل إلى نهاية بحيث ترتبط فكرة التقسيم إلى ما لا نهاية إرتباطاً ، لا مفر منه بفكره أن تكوين الأشياء مستمر لا تقطع فيه » [٢] .

فاللامتناهي يعني وجود تسلسل غير منقطع للزمان والمكان والأفعال وهذا الاستمرا يلغى إمكان الحرية ويؤكد الحتمية وهذا ما ترفضه فلسفة رينوفييه القائمة على التعدد والمتناهي والحرية والنسبية .

فرينوفييه يعد «فيلسوفاً كانطياً ولكن دون تأكيد للوجه السلبي من تناقضات كانط Antinomie فلابد من الاختيار ، ويرى رينوفييه أننا إذا أردنا أن نختار على نحو يتفق مع قوانين المنطق، ومع ما يسميه بقانون العدد بوجه خاص، ومع القانون الأخلاقي في الوقت نفسه ، فلابد أن نختار الجانب الإيجابي من هذه التناقضات Lestheses * .

فها نحن أولاً إزاء عالم متناه في المكان والزمان ، مؤلف من عناصر لا سبيل إلى ردها، وفي هذا العالم نشاط حر هو نشاطنا ، يستهل سلسلة جديدة من الأفعال» [٣] .

---

(١) جان ڤال : طريق الفيلسوف، ترجمة أحمد حمدى محمود ، مؤسسة سجل العرب ، القاهرة، ١٩٦٧ ، ص ٢١٦ .

(٢) W. James. The Varieties of Religious Exp( )ence and some problems of philosohy Copright. 1987. by Library Classics of The United States. I.N.C New York N.Y.P: 1061.

وللمزيد من الاطلاع علي فكرة المتناهي واللامتناهي ، أنظر كتابنا فلسفة التقدم ، ص ١٥٧ - ١٧٠.

(*) رفض رينوفييه هذا التناقض ؛ لأنه يجمع بين قضيتين متناقضتين ويرى ضرورة الاختيار، وقد اختار المتناهي بدلا من اللامتناهي والحرية بدلا من الحتمية، هذه هي الجوانب الايجابية التي تساعد على الفعل الحر.

(٣) جان ڤال : الفلسفة الفرنسية ، مرجع سابق ، ص ١١٥ .

«لقد أنطلق رينوفييه من أبحاثه في طبيعة الأعداد والعمليات الحسابية، وأدي به هذا إلي فكرة الأعداد المتناهية ، فكل عدد قائم بذاته يشكل وحدة مستقلة ، وقام بتطبيق هذه المبادىء على الإنسان، فأكد أن الوجود الحقيقي هـو للأفراد، وهم كائنات متناهية يتميزون بالاستقلالية والتفـرد»[١] .

يمثل المتناهي الفردية والتفرد، أما اللامتناهي فيمثل التجمع والحشد من الناس المرتبطين بعلاقات سببية، عالم الاشخاص والأفراد يتسم بالحرية، وعالم الحشد والكتل الجماهيرية يتسم بالحتمية والضرورة .

وقد استنتج رينوفييه فكرة المتناهي من دراسته للرياضيات وقانون الأعداد ، فقد تصور أن الاعداد تبدأ بالعدد واحد، أما « الصفر» والأعداد السالبة فهي أعداد غير حقيقية * ، ورأى أن هذه الأعداد يمكن إدراكها من قبل الوعى الفردى [٢] .

وتمثل فردية الأعداد نقطة انطلاقه رينوفييه لتأكيد التناهي الفردى والشخصي ، وقد رأى أن هناك تسعة أنواع من العلاقات بين الأعداد والمقولات وذلك على النحو التالي :

---

(١) Paul Edwards, vol, 7. Ibid. p. 180.

(٢) Paul Edwards, vol, 7. Ibid. p. 181.

(*) الأعداد الموجبة هي الأعداد الحقيقية حيث يمكن إدراكها عبر الملاحظة والتجربة، فهي أعداد وأشياء ملموسة. أما الصفر والأعداد السالبة فموجودات عقلية، نحدسها ويستخدمها العقل ونسلم بها فيما بعد ونطبقها لترتيب الاشياء والأحداث ، وهكذا فإن رينوفييه يظل هنا أميناً على المبدأ الكانطي القائل بوجود أشياء ومقولات قبْليّة لا نلمسها في الواقع بل نحدسها ، ويبدو أن رينوفييه قد جعل الصفر والأعداد السالبة ضمن هذه المقولات القبلية، وهو هنا يقع في تناقض لأنه يرفض المقولات القبلية ويرفض فكرة الشيء في ذاته .

إلا أنه من الحق أن نرى معه أن الصفر والأعداد السالبة لا يمكن إدراكها ولا يمكن أن ألمس وجودها، لكنني أفترض وجودها وأطبقها وتصبح مسلمات نستخدمها لترتيب الأعداد والحوادث .

«ولكن هناك من الفلاسفة الذين يرون أن «الصفر» والأعداد السالبة أنها أعداد حقيقية، مثل فريجة ، وبيانو، فلقد ذهبا إلى أن الصفر عدد مثله في ذلك مثل أى عدد آخر . ولقد عقب راسل على هذا بقوله :

«إن إضافة الصفر هي إضافة حديثة، لأنه لو تسنى للقدماء معرفة أن الصفر عدد لأمكن تطوير الرياضيات إلى أبعد مما هي عليه الآن .

(انظر على عبدالمعطى محمد ، أسس المنطق الرياضى وتطوره ، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية ، ١٩٧٥، ص ٩٩.

(١) العلاقة ، (٢) العدد ، (٣) الوضع ، (٤) التعاقب ، (٥) الكيفية ، (٦) الصيرورة ، (٧) السببية ، (٨) الغائية ، (٩) الشخصية .

وكل هذه الأنواع متأصلة فى عالم الظواهر ونحن الذين نصدر الأحكام عليها» [١] .

وهنا نلاحظ أن الشخصية تعد فى قمة هذه العلاقات والمقولات ، وعلى كل حال فإن لكل عدد خاصية تميزه عن غيره ، وله وضعه ومكانته فى النظام العددى المتسلسل ولكل عدد علاقات بالاعداد الأخرى ، وهذا ينطبق على الأشخاص ، فكل شخص يعد وجوداً متميزاً متفرداً وله علاقة شخصية مع الآخرين ، ويمتاز الشخص بأن له وعياً متميزاً ، ولذا فإن كل شخص يقوم بفعل متميز يختلف عن فعل الآخر، وليس امتداداً له . وإن حدث ذلك فإن تلك الأفعال تعد أفعالاً آليه ترتبط بالسبب والنتيجة ، وهذا ما يحدث فى عالم الظواهر» [٢] .

التناهى والحرية والنسبية عند رينوفييه :

تدور فلسفة رينوفييه حول موضوعات ثلاثة متداخلة فيما بينها ، وكل منها يفضي بنتائجه إلى الموضوع الذى يليه ، وهي :

(١) المتناهى .

(٢) الحرية واللاحتمية .

(٣) النسبية .

وتشكل هذه الموضوعات الثلاثة رابطة جوهرية فيما بينها ، وتؤكد فكرة محددة :

فالتناهى يتفق مع تأكيد الحرية ، لأن عكسه وهو اللامتناهى يتضمن سلسلة من الأفعال السببية وهذا يؤدى إلى الحتمية ، وتؤدى النسبية إلى الحرية ؛ لأنـ تتعارض مع الحتمية والمطلق، أما الحرية نفسها فلابد أن تكون شخصية» [٣] ، ولذا فقد رفض رينوفييه اللامتناهى والحتمية واللاشخصية وكل أشكال المطلق ، وأكد على المتناهى والنسبى والحرية والشخصية » [٤] .

---

(١) Paul Edwards. vol. 7. Ibid. p. 181.

(٢) Ibid. 181.

(٣) William. L.Resse. Dictionary of Philosophy and Religion. Ibid.. p. 489-490.

(٤) Ibid.. p. 480 .

١ - المتناهى :

«إن فكرة التناهي تلزم عن اعتبار أن كل موجود بالفعل فهو متناه ضرورة ، وأن كل عدد فهو جملة معينة ، إذ لا يمكن القول بجوهر مادى يتقسم إلى ما لا نهاية، ولا بالمكان الذى هو خاصة من خصائص المادة ، ولا بالزمان وهو متجانس متصل كالمكان ، ولا بالحركة وهى انتقال فى المكان والزمان ، ولذا نستبعد الآلية التى ترد الموجودات جميعاً إلى جوهر مادى واحد، وترد الأفعال والأحداث إلى سلسلة متصلة فتجعل فى العالم محلاً للامكان والحرية. وهذا يعني أننا نتصور الأشياء مركبة من وحدات منفصلة أو مونادات على حد تعبير لبيتز، وأننا نتصور الأفعال والأحداث متمايزة منفصلة» [١].

«إن مذهب التناهي قد تولد فى آن معاً من تأملات رينوفييه الرياضية ، واعتقاده الأخلاقي» [٢]. إلا أنه في مجال الأخلاق يتناقض مع فكرة النسبية التى دعا إليها ، إذ يؤكد رينوفييه أن الشخص يملك طبيعياً معنى العدل» [٣]. «فرينوفييه يظل أميناً على التقليد الكانطي فيرى أن الأخلاق والرياضيات تتمايز على الزمان ولا تتصل بالتاريخ ، فهى حقائق خالدة مجردة من عناصر الزمن والتجربة والتاريخ» [٤]. غير أن معنى العدل موجود لدى الشخص وليس لدى الجماعة، كما أن قوله بالحرية يؤكد النسبية ، وقوله بالتناهى يؤكد ذلك أيضا ، فهذه المقولات الثلاث تتساند معاً لتؤكد الحرية الشخصية المسئولة ، إذ يرى رينوفييه أن الإنسان لا يحقق فرديته وتميزه إلا عندما يمتلك الحرية ، إذ يقول «إذا ظهرت الحرية في كائن ما فإن هذا الكائن مهما تعددت صلاته وعلاقاته بالكائنات الأخرى، يصل بفضل ما فيه من هذه الحرية إلى درجة راقية من الوجود الفردي ، لا يضارعه فيها مضارع ، فما كان قبل يمكن تمييزه من غيره فحسب ، يصبح الآن منفصلا مستقلاً؛ وما كان بالأمس نفساً فحسب ، يصبح اليوم نفساً قائماً بذاتها ، أو ذاتاً ، أو جوهراً ، أو فرداً ، وأرقى ما فى الفردية هو الإنسان ، أو الشخصية الإنسانية» [٥].

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص ٣٧٩.

(٢) إميل برهييه ، الفلسفة الحديثة ، مرجع سابق ، ص ٨١ .

(٣) محمد عزيز الحبابي، من الكائن إلى الشخص ، ص ١١٤ .

(٤) قبارى محمد اسماعيل ، أصول الفكر الاجتماعي ومصادره ، الكتاب الأول ، علم الاجتماع الفرنسى ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، الطبعة الأولى ، ١٩٧١ ، ص ٦٠ .

(٥) أ. دوولف : فلسفة المحدثين والمعاصرين ، مرجع سابق ، ص ٥٣-٥٤ .

فقد أكد رنيوفييه على الحرية والتعدد والنسبية .

وكل هذه المفاهيم الثلاثة تؤكد على الفردية والشخصية معاً ، وترفض كل المذاهب العقلية التى تلغى هذا التنوع فى العالم . إذ يؤكد وجود بدايات مطلقة كنتاج للحرية ، وهذا هام جداً للأخلاق، إذ يدلنا التاريخ على أنه ليس هناك قانون تاريخى كلى، وإنما هناك قوانين متعددة ، ينطبق كل منها على مرحلة من مراحل التاريخ، ولكل مرحلة بداية جديدة ، أى فعل حر والبدايات الجديدة هى عظماء الرجال ، فإن ما يدلون عليه من قدرة خالقة يشهد ببطلان القول بأن الشخصية نتيجة تطور بطيء»[١]. «هذه البدايات الجديدة تتفق مع النسبية التى تعنى التعدد فى الآراء والقيم بتعدد الأفراد ، أما نقيض النسبية، وأعنى المذهب الإطلاقى والاعتقاد بالشيء فى ذاته وبالجوهر فيتعارض مع اعتقاداتنا الأخلاقية ، لأنه يتأدى إلى مذهب وحدة الوجود، أي إلى نفي الشخص الحر والمسئول» [٢].

هكذا تتساند مفاهيم التناهى والحرية والنسبية من جهة والاعتقادات الأخلاقية من جهة ثانية . ويشد بعضها من أزر بعض بفضل ذلك الشكل الدائرى؛ إذ نجد تناغماً وتآزراً بين أركان مذهب رينوفييه الثلاثة : التناهى والحرية والنسبية، فكل منها يفضى إلى الآخر ويؤكده ، وتكون المحصلة النهائية هى تأكيد الحرية الشخصية المسئولة والفردية المتميزة بالإبداع وعدم التكرار .

وقد قسم رينوفييه جميع مذاهب الفلسفة إلى فئتين :

أولاهما : تجعل الحياة الأخلاقية مستحيلة بحجة إرضاء العقل النظرى .

والثانية : ترضى النظرية والممارسة معاً .

فالأولي : فلسفة تثبت اللامتناهى والضرورة والجوهر والشيء فى ذاته ، والجبرية والتاريخية ومذهب وحدة الوجود ..

أما الثانية : فإنها فلسفة تثبت التناهي والحرية ، وما من توفيق ممكن بين هاتين الرؤيتين ولا مناص من الاختيار بينهما [٣]. فإما الحرية وإما الجبرية والحتمية .

---

(١) يوسف كرم ، الفلسفة الحديثة ، مرجع سابق ، ص ٣٨٠.

(٢) أميل برهييه ، الفلسفة الحديثة ، مرجع سابق ، ص ٨١.

(٣) المرجع سابق ، ص ٨٢ - ٨٣.

وقد أعتقد رينوفييه أن هناك صراعاً أساسياً بين الشخصانية من جهة وكل الأشكال اللاشخصانية من جهة أخرى ، فالأولي تؤكد ما هو ذاتي وشخصي ، أما الفلسفات اللاشخصانية فإنها تأخذ مبادئها وأفكارها من العالم الخارجي ولا تعطى أهمية للشخصية الإنسانية» (١).

أما رينوفييه فقد رأى أن الذات المشخصة أكثر حقيقة من المطلق نفسه ، ويقسم رينوفييه وفقاً لهذه النظرة الفلسفة إلى فلسفة للأشياء وفلسفة للأشخاص؛ الأولى : تقوم على الضرورة واللانهائية «اسبينوزا وهيجل» فى حين تقوم الثانية على الحرية والتناهى» (٢).

ويوجه رينوفييه نقده فى بداية الأمر لفلسفة هيجل «التى تجعل من المجتمع البشرى هرماً قمته الدولة ، فالأشخاص فى نظر رينوفييه فرديون ومستقلون بعضهم عن بعض . وقد أكد على إثبات الحرية والنهائية معارضاً فكرة اللانهائية» (٣).

ذلك أن اللانهائية تتضمن التواصل والترابط المتسلسل وهذا يؤدى إلى الحتمية والسببية ، وهذا ما تمثله الكتل الجماهيرية أو الحشد ، حيث لا دور للفرد ولا تميز ولا حرية ، بينما تتضمن النهائية الحرية والانفصال ، والاستقلال الشخصى.

٢ - الحرية :

تعد الحرية المبدأ الثانى من مبادىء رينوفييه ، وهى نتيجة منطقية لقوله بفكرة المتناهى، التى تعد شرط الحرية .

يرى رينوفييه أن الحرية غير قابلة للبرهنه عليها ولا يمكن تحديدها، فالتحديد والبرهنة يفترضان الاستخدام أو النفع أو الغرض فى تصورونا للنتائج ؛ لأن النتائج يمكن أن تكون ذات صفة عقلية خالصة ، ويمكن أن تكون ذات بعد أخلاقى أو علمى ، أما الحرية فهى ملازمة للفطرة، ثم إن الفردية لا تستطيع أن تحقق كمالها إذا كانت مستغرقة فى أى طبقة أو أية جماعة ، لأنها فى هذه الحالة تكون غير مستقلة بذاتها وهى مشتتة ومستغرقة خارج ذاتها» (٤). فهو هنا يتفق مع أنصار النزعة الفردانية كما مر بنا حين يحذرون من تبديد الذات وسط الجمهور .

---

(١) William Resse, Ibid, p. 490.

(٢) فؤاد كامل ، الغير فى فلسفة سارتر ، ص ١٤.

(٣) محمد الحبابي ، من الكائن إلى الشخص ، ص ١١٢ .

(٤) Paul edwards, vol. 7, Ibid., p. 181.

وعلى هذا يرى رينوفييه أن الشخصية والحرية مترادفتان ، فالحرية سمة لازمة للشخصية ، والشخصية هي الحرية نفسها ، حتى إن رينوفييه قد سمى الحرية بمبدأ التفرد، والنتيجة هي : أن ما هو شخصي يساوى الأحكام الداخلية للشخص نفسه ، غير أن الشخصية تتكون من قرارات ذاتية حين يخضع الشخص لذاته وليس للاخرين ، ولقراراته واختياراته وليس لاختيارات الآخرين ، فهو الذى يحدد وجوده وأفعاله» [١].

إن معارضة رينوفييه للحتمية قد أدت به إلى تأكيد عنصر المصادفة في حركة التاريخ، وقد تمسك بالحرية لكونها تعد السمة الأساسية للإنسان ، ورأى أن الحرية هى الأساس فى تقدم الحضارة البشرية» [٢].

«فالحرية هى شرط : الفعل الأخلاقى ، وهى أيضا شرط المعرفة فى نظر رينوفييه، فلكى نستطيع التمييز بين الحق والباطل ، فلابد أن نكون متصفين بهاتين الصفتين ، بمعزل عن العلل التى تنتجهما ، ولابد إذن أن نكون مستقلين عن هذه العلل ، ينبغى إذن أن نختار الحرية – فى حرية – وأن نشيد فلسفة الشخص فى مقابل فلسفات اللامتناهى والجوهر الوحيد، تلك الفلسفات التى يسميها رينوفييه فلسفة الشيء، سواءً أكانت هى الواحدية المادية أم واحدية اسبينوزا» [٣].

وهكذا يربط رينوفييه الأخلاق والمعرفة بالحرية فالفعل الأخلاقى نابع من الذات الحرة، فهى قادرة على معرفة الخير والشر ، ويقول رينوفييه : « لا يوجد شيء يؤكد الحقيقة المطلقة فى هذا الوجود ، فالإنسان هو خالق القيم ، والتاريخ والأحداث التاريخية من صنع الإنسان ، وأن قرارات الإنسان وأحكامه ينبغى أن تتضمن مجموعة من الأهداف ، والإنسان وحده هو الذى يحدد أهدافه ووسائل بلوغها» [٤].

الأفراد هم صانعو التاريخ ، إذ بإمكان الناس تعديل أوضاعهم وتغييرها ليس كمجموعة تعمل

---

(١) Paul Edwards. vol. 7. Ibid. 181.

(٢) William Resse. Ibid. p. 480.

(٣) جان فال، الفلسفة الفرنسية ، مرجع سابق ، ص ١١٧ .

(٤) Paul Edwards. vol. 7. Ibid.. p. 181.

كفرد واحد، بل كمجموع للإرادات الفردية . وللأفعال المتعددة بتعدد الأفراد الأحرار» [١].

إذن فالعالم تسوده الحرية ولا مجال للحتمية في تصور رينوفييه «ففى عالم رينوفييه ، نجد الامكانية، وهناك الحرية، ونجد الشر ، ونجد عدالة تنتظر من يحققها ، ولكن لا وجود لشيء قدرى محتوم Fatal ، والتقدم ليس أكيداً كما هو الحال فى عالم هيجل ، وإنما نشعر بالمخاطرة حينما توجهنا» [٢].

وهكذا فقد رفض رينوفييه الحتمية التاريخية والقوانين التاريخية ، لأنها تتناقض مع الحرية ، ولذا فقد أكد المصادفة التى تتعارض مع الضرورة ، وأكد ان الاختيار يسبق الفعل الانساني ، وأن الحرية تتضمن التمييز بين الاشخاص والأفعال ، ولذا فإن نتائج الأفعال ستكون مختلفة ، وتتسم بالإبداع» [٣].

إن الأشخاص يصنعون تاريخهم ويخلقون قيمهم بأنفسهم، «فالاشخاص يصنعون القيم العادلة والأفعال التى يعتقدون أنها حقيقية .

ثم إن القيم هى مصدر التغيير فى التاريخ ، ولذا يري رينوفييه انه يتطلب معرفة معاني الخير والشر، وهي معان ذات مصدر إنساني ، وقد رأى أن «الشر هو التعارض بين الشخص ومجموعة الأشخاص الأخرين فالتنازع يولد الشر» [٤]. والصراع يؤدى إلى الاستبداد ، ولذا لابد من حل هذا الصراع من خلال الاتصال بين الأشخاص عبر الحب والتعاون والقيم المشتركة وهذا ما سوف نجده لدى برديائيف ومونييه فيما بعد. إن رينوفييه يؤكد علي قدرة الإنسان على تحقيق التواصل عبر إبداع قيم الخير. ويري أن «الأساس المنطقى للقيم يكمن فى الطبيعة الإنسانية، وهى طبيعة عقلية ، لأن اعتقاد الأشخاص بالحرية يجعلهم يصدرون الأحكام الصائبة ، وهذه الأحكام العقلية تكمن فى اختياراتهم النهائية» [٥]. أن نعمل وفقا للقيم يعنى أن نعمل وفقاً للعقل ، فالقيم مبادىء عقلية لا تتناقض مع العقل والحياة» [٦].

---

(١) Paul Edwards. vol. 7. Ibid: p. 181.

(٢) جان ڤال ، الفلسفة الفرنسية ، ص ١١٧ .

(٣) Paul Edwads. vol 7. p. 181.

(٤) Ibid: p. 182.

(٥) Ibid: p. 182.

(٦) Ibid: p. 182.

«إن أعمال رينوفييه المتعددة تنطلق من مقدمة أساسية تكمن في قوله : بتعدد الموجودات، وأن المصادفة حقيقة لا يمكن انكارها وهذا ما سوف نجده لدى وليم جيمس ، حيث عرّف المصادفة بأنها الحرية ، والعكس .

ويرى رينوفييه أن الشخص يحقق ذاته عبر حرية الاختيار ، وهذا يتضمن الجدّة وتأكيد الذات، ولذلك فإنه لا يوجد أي شيء مطلق أو لامتناه في الوجود، بل إن الحياة تتسم بالتعدد والحرية والنسبية» (١).

٣ - النسبية :

النسبية هي المبدأ الثالث لرينوفييه ، وهي نتيجة منطقية للقول بالتعدد والتناهي والحرية، فالتعدد يتضمن تعدد الاشخاص والقيم والأفعال ، وهذا يفضى إلى النسبية ويؤكدها ، ثم إن القول بالحرية يعني أن كل فرد قادر على الخلق والإبداع وليس التكرار، والإبداع سمة تلازم الحريةوالفردية، ولذا فإن النسبية هي التاج الذى يتوج به رينوفييه فلسفته .

فقد عارض رينوفييه هيجل في قوله بالفكرة المطلقة ، وعارض كانط - أيضا - في فكرته عن الجوهر والشيء في ذاته ، وهذا المبدأ يلغي االنسبية التي هي أساس فلسفي للفردانية والشخصانية معاً «إن رينوفييه يعارض الواقعية الكانطية - فيما يتصل بالجوهر - بمبدأ النسبية» (٢).

انطلاقاً من تأكيده لمبدأ المتناهي في الزمان والمكان ورفض اللامتناهي ، فقد أدرك رينوفييه أن المعرفة نسبية كضرورة منطقية مترتبة على القول بالمتناهي ، وهذه المقدمة المنطقية تنطبق على الأشخاص أيضاً . فهم متناهون في الوجود ، وبالتالي فان معرفتهم نسبية .

إلا أنه لم يوافق على النسبية في العمليات المنطقية، إذ يوجد فارق واختلاف معقد هنا بين المنطق وعلم نفس الأفكار أو بين المنطق والأفكار . «إذ يرى أن المنطق تتسم عملياته بالضرورة والتسلسل، أما الأفكار والحقائق فإنها نسبية ، تتسم بالحرية» (٣).

---

(١) Paul Edwards, vol. 7, Ibid: p. 182 .

(٢) محمد عزيز الحبابي ، من الكائن إلى الشخص ، ص ١١٣ .

(٣) Paul Edwards, vol. 7, p. 182

ويرى رينوفييه أن النسبية تعني تأكيد التميز والتفرد ، في الأفكار والصفات ... إلخ .

إذ لا يمكن بأى حال من الأحوال أن نقلل أو نوفق بين صفات الأشخاص ، ولذا فإن أى موجود إنساني لا يمكن أن يشبه أى شخص آخر تماماً، ولا يمكن أن يندمج فى إطار مجموعة عامة في وعيها وفى إحساسها ، ولا يمكن للشخص أن يستغرق فى أى وجود مطلق[1] .

وهكذا يضع رينوفييه الأسس الفلسفية والمعرفية الشخصانية ، حيث يؤكد التفرد والتميز، والتناهي والحرية والنسبية ، وينطلق رينوفييه فى تأكيده لنسبية المعرفة من توحيده للمعرفة والاعتقاد، فالمعرفة تتسم بالفردية لكونها صادرة من الوعي الفردى نفسه . ولذا فإن التمييز بين المعرفة والاعتقاد يختفي ويزول «لأننى لا يمكن ان أميز بين معرفتي للشيء واعتقادى به، فكل ما أعتقد به وبصحته فهو حقيقي ، وكل ما لا أعتقد به فهو باطل ، من وجهة نظرى ، فأنا من يصدر الأحكام على الأشياء [2] *» .

ونلاحظ هنا أن فكرته هذه ستظهر بوضوح لدى وليم جيمس والفلسفة البراجماتية بشكل عام، فقد أخذ جيمس عن رينوفييه مبادىء التعدد والتناهي والاعتقاد ، وجعلها مبادىء رئيسية فى مذهبه البراجماتي .

يقول وليم جيمس : «وفى مؤلفات رينوفييه - وهو أقوى فيلسوف فرنسي فى غضون النصف الثانى من القرن التاسع عشر - نجد مشكلة اللامتناهي تلعب دوراً محورياً ، فهو يبدأ من مبدأ التحديد المحض للواقع ، مبدأ العدد كما يطلق عليه .

ويقر بأن «سلسلة الأعداد ١ ، ٢ ، ٣ ... إلخ ، لا تفضى إلى أى عدد لا متناه فى النهاية، والأحداث الماضية والأسباب ، وخطوات التغير وأجزاء المادة ، يلزم أن توجد فى كمية محصورة، وقد جعل هذا من رينوفييه فيلسوفاً تعددياً متطرفاً» [3].فالتعدد والمتناهي يفترضان الجدة والإبداع والحرية والنسبية .

يقول رينوفييه : «إن من الأفضل التسليم بأن الوجود يمثل لنا فجأة ، وأن هناك بدايات أولى

---

(١) Paul Edwards. vol. 7. Ibid: p. 182.

(٢) أنظر Paul Edwards. vol. 7. Ibid: p. 182.

* وهذا ما قال به السوفسطائيون .

(٣) وليم جيمس ، بعض مشكلات الفلسفة ، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، دار الطلبة العرب ، بيروت ، ط٢، ١٩٦٩، ص ١٥٨ .

وأعداداً مطلقة وانقطاعات محددة»[1].

وهكذا يضع وليم جيمس يده على أهم فكرة فلسفية قدمها رينوفييه، وهى التعدد، ليقيم عليها فلسفته كلها، وهى الفكرة التى قامت عليها الفلسفتان الفردانية والشخصانية على الإطلاق بالاضافة إلى الفلسفة البراجماتية أيضاً. يقول وليم جيمس - مؤكداً أهمية فكرة رينوفييه عن التعدد والتناهي والحرية، «بهذه المبادىء يمكن لرينوفييه أن يعتقد فى حالات من. الجدَّة المطلقة، وفى البدايات غير المسبوقة بفكر وفى المواهب، والصدفة والحرية، وأفعال الإنسان. إن الواقع فى نظره تتداخل أجزاؤه بعضها مع الآخر، ويقصر عنها التفسير التصورى، ويجب فى نهاية الأمر أن نسعى إلى الحقيقة الواقعية قطعة قطعة، لا أن نستنبطها إلى الأبد من حقيقة واقعية أخرى»[2]. فالحقيقة ليست معطاة، وليست متضمنة في أفعالنا الماضية. وليست متضمنه فى تاريخنا السابق، إنها تنبثق من أفعالنا المتجددة التى تتسم بالحرية، وسنجد أن وليم جيمس يعترف بفضل رينوفييه عليه في توجيه أفكاره نحو التعدد والمتناهى والحرية، حيث يقول: «هذه النظرية التجريبية المتميزة من النظرة العقلية، هى الفرض الذى تقدمه فى نهاية الفصل الأخير من هذا الكتاب»[3].

تعقيب :

يعد رينوفييه ممثلاً للكانطية الجديدة إلا أنه أخذ منها فكرة الظاهرة، ورفض فكرة الشيء في ذاته، وهذا يعنى أنه يمكن أن نجد بعض التوفيق، والتناقض فى أفكاره، وسوف نجد أن هذا التناقض سيظهر لديه من خلال قوله بالنسبية من جهة، وقوله بوجود «معنى عاماً للعدل»، لدى الفرد من جهة أخرى. إلا أنه لا يؤكد وجود قيم قبلية تسري على كل الناس، بل معان لدى الأفراد، وهذا يجنبه التناقض.

إن الأساس الفلسفى للنزعة الشخصانية يتمثل فى القول بالتعدد، والذى يتناقض مع فكرة الوحدة، فالقائلون بالوحدة يؤكدون وحدة المجتمع وتساوى جميع أفراده، فلا تفرد، ولا جديد يظهر؛ لأن الكل يفكر تفكيراً واحداً. «والأفعال متكررة، وكل الأجزاء مترابطة والعالم يخضع للحتمية والسببية، والأفعال الجديدة ليست الإنتاج لأفعالنا السابقة، فالماضى متضمن فى الحاضر والمستقبل، وهذا ما نلاحظه فى الجدل الهيجلى، فكل قضية تفضي بنتائجها إلى نقيضها،

---

(١) وليم جيمس، بعض مشكلات الفلسفة، مصدر سابق، ص ١٥٨ - ١٥٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٥٩.

والمركب الثالث يحتوى القضية ونقيضها ، فلا جديد ، والعالم لا متناه متسلسل الأحداث والأفعال، فلا حرية ، بل الضرورة هى النتيجة المنطقية لهذا التسلسل .

فالواحدية تقوم على عناصر أساسية هي : الغائية والسببية والحتمية ، والضرورة واللانهائية .

أما القائلون بالتعدد ، أمثال رينوفييه والقائلون بالفردانية؛ فأنهم يؤكدون على تفرد الكائنات البشرية. وتنوعها ، وتقوم فلسفتهم على المصادفة والمتناهى والنسبية والحرية ، وهذه المبادىء تتضمن الجدّة والإبداع والحرية نفسها .

فالجديد هو هبة اللحظة وليس امتداداً لأفعال سابقة ، «فكل ما هو بسيط وكل ما هو قوى فينا وكذلك كل ما هو دائم هو هبة اللحظة» [١].

حقاً إننا لا نحس بالزمن إلا من خلال اللحظات المتجددة التى تمثل مراحل الانتقال والتحول، فانعدام الوثبات يعنى بالضبط الاستمرار في وضع واحد» [٢].

وقد ربط رينوفييه فكرة التعدد بالمتناهى ، لأن التعدد يتضمن المتناهي ، بينما تتضمن الوحدة القول باللامتناهى .

والتعدد والمتناهي يتضمنان الوثبات والتميز ، أما الوحدة واللامتناهى فيتضمنان الاستمرار والتكرار والمحاكاة .

ولذا يعد رينوفييه رائداً حقيقياً للشخصانية ، طالما أكد التعدد، والمتناهى والنسبية والحرية ، فكل هذه المفاهيم تعد أساساً جوهرياً للشخصانية .

فقد سارت الفردانية لدى وليم جيمس على خطى رينوفييه وأخذ عنه كل الفردانيين والشخصانيين هذه الأسس ، وعملوا على تطويرها وتعميق مضامينها .

أما اتفاق رينوفييه مع كانط فى قوله بوجود «معنى عام للعدل» ، ومع هيجل فى تقديس الدولة كما يرى الحبابى* فإنها أفكار تجعله شخصانياً اجتماعياً.

---

(١) جاستون بشلار ، حدس اللحظة ، ترجمة رضا عزوز ، الدار التونسية ، ص ٣٧.

(٢) حسن الكحلانى ، فلسفة التقدم ، ص ١٦٥ .

(*) يرى رينوفييه وجود معنى عام للعدل، وهذا يتناقض مع قوله بأن مصدر الأخلاق شخصية ومع قوله بالنسبية ، فالنسبية تتعارض مع ما هو عام وما هو قبلي وترتبط بالأخلاق الشخصية المبدعة، وقد رأى أيضاً أن صراع الأفراد فيما بينهم يؤدى إلي الحرب ، ولذا لابد من وجود كيان عام يعمل على التوفيق بين المصالح الشخصية المتعارضة وهذا الكيان هو الدولة ، وهذا يقربه من هيجل.
أنظر محمد الحبابى ، من الكائن إلى الشخص ، ص ١١٤ - ١١٦.

ولذا يمكن القول بأن رينوفييه يعد فيلسوفاً شخصانياً أصيلاً، فقد وضع الأسس العامة للشخصانية ، حين أكد على التعدد والحرية .

أما تناقضه في النسبية فيما يتعلق بالأخلاق فإن ذلك يجعله أميناً للمبدأ الكانطى القائل «إعمل دائماً بحيث يكون فى استطاعتك أن تجعل من قاعدة فعلك قانوناً كلياً للطبيعة والإنسان» [١]. وهو حل لا يلغى التفرد بل يؤكده ، ولأن النسبية المطلقة تلغى الحرية والفردية ، فهو صادق ومحق فيما ذهب إليه .

(١) علي عبدالمعطي محمد: تيارات فلسفية حديثة ، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية ، ١٩٩٥، ص ٤١٨.

الفصل الثالث

الاشتراكية الشخصانية لدى برديائيف

مقدمة :

أولاً : الذاتية والموضوعية

ثانياً : مفهوم الأنا ومراحل تطورها

ثالثاً : الشخصية والفعل التاريخى

رابعاً : نقد بردياثيف للفردانية والجماعية والفوضوية

خامساً : الاشتراكية الشخصانية

١ - نقد الاشتراكية الجماعية

٢ - الاشتراكية الشخصانية

سادساً : الحرية والعبودية

١ - الحرية

٢ - الأخلاق الإبداعية

٣ - العبودية وأنواعها

سابعاً : العزلة والاتصال

تمهيد

١ - مظاهر العزلة

٢ - تجاوز العزلة وتحقيق الذات

تعقيب

الفصل الثالث
الاشتراكية الشخصانية لدى برديائيف

مقدمة :

يعد بردیائیف Berdyaev. N(١٨٧٤ - ١٩٤٨م) فيلسوفاً وعبقرياً مبدعاً، اجتمعت في شخصيته تناقضات كثيرة، ولكنه خرج من تلك التناقضات بفكرة ومذهب واحد، هو مذهب الحرية الإنسانية، والشخصانية الاشتراكية. كان شيوعياً، ولكنه خرج على الشيوعية، لأنها تجاهلت الفرد الإنساني. وكان كاثوليكاً ولكنه رفض ما في المسيحية من عبودية المفتش الأكبر، وكان وجودياً ولكنه رفض العزلة المطلقة للفرد، ودعا إلى فلسفة شخصية متحررة ومنفتحة على الآخرين، ولذا يعد من أكبر الفلاسفة الشخصانيين المعاصرين.

وهو فيلسوف روسي عاصر أهم الأحداث والحروب منذ بداية القرن العشرين، واكتوى بنارها، فكان مناضلاً صاحب موقف فكرى، ألب عليه السلطات، يقول عن نفسه : «كانت حياتي بوصفي فيلسوفاً، خاضعة للضغط المستمر الذى يفرغه هذا السيل من الأحداث، فدخلت السجن أربع مرات، مرتين فى أثناء الحكم الروسى القديم، ومرتين خلال الحكم الجديد ونفيت إلى شمال روسيا، وحوكمت، وهددت بالنفى المؤبد إلى سيبيريا، وأبعدت عن وطنى، ومن المحتمل أن تنتهى حياتى فى المنفى»[١] . وهذا ما حدث بالفعل فقد انتهت حياة هذا الفيلسوف الإنسانى فى المنفى، وهو يحن شوقاً إلى وطنه.

فحين كان طالباً فى الجامعة عام ١٨٩٤م تحول إلى الماركسية، وتأثر بتعاليمها ومنهجها فى البحث والنظر، وخلال السنوات الأربع التالية اعتقلته الحكومة القيصرية مرتين، فى المرة الثانية عام ١٨٩٨م نفى إلى فولجودا مدة سنتين، ولما عاد من منفاه أخذ يتحول شيئاً فشيئاً عن الماركسية إلى المثالية، ولكنه لم يقطع صلته بالمفكرين الثائرين على النظم التى كانت سائدة فى روسيا .ولما حدثت ثورة اكتوبر عام ١٩١٧م كان لمدة قصيرة عضواً فى مجلس الجمهورية، وبعد ثورة اكتوبر سجنته السلطات الشيوعية مرتين، الأولى عام ١٩٢٠م لاتهامه بالاتصال بالفوضويين. والثانية عام ١٩٢٢م وكان قد عين أستاذاً للفلسفة فى جامعة موسكو[٢] .

---

(١) بردیائیف : الحلم والواقع، ترجمة فؤاد كامل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٤، ص ٩ - ١٠.
(٢) على أدهم : بين الفلسفة والأدب، دار المعارف، القاهرة؛ ص ٢٠٠ - ٢٠١ .

وهكذا كان برديائيف مثقفاً ومناضلاً وفيلسوفاً يأبى الانغلاق، كان هدفه الأول هو تحرير الإنسان من كل أشكال العبودية، فلم يكن منعزلاً بل مشاركاً في الأحداث التي عاصرها. كتب في بداية حياته قائلاً: «كن إمبراطوراً، عش وحيداً وسر في طريق حر حيث يقودك عقلك» وهذا يقربه من الحكمة التي قالها نيتشه «إني أسكن في مسكني الخاص بي، ولم يسبق لي أن قلدت أحداً أبداً» (١) .

غير أن العزلة التي دعا نفسه إليها هي عزلة مؤقتة يتأمل العالم من حوله، لكنه يعود للمشاركة مع الآخرين. «فهذه العزلة الميتافيزيقية لم تكن تمنعه من أن يكون اجتماعياً، فقد ظل مدة طويلة أحد زعماء طبقة المثقفين الروسية، واشترك في ثورة ١٩١٧م، التي يصفها بأنها تقدمية من الناحية الاجتماعية، ورجعية من الناحية الثقافية، ثم نفي عام ١٩٢٢ إلى ألمانيا، وجاء إلى باريس عام ١٩٢٤، وقضى نحبه ١٩٤٨» (٢) .

ولكن لماذا خرج على الاشتراكية الماركسية؟ يرى برديائيف أن الماركسيين تجاهلوا الفرد، إذ جعلوه وسيلة لتحقيق هدف الطبقة الاجتماعية ومعبراً عنها «لقد ذكر برديائيف سبب خروجه على الماركسية رغم حبه لرفاقه، يقول: «فقد واجهت مظهراً لم يكن بعد قد تكشفت لي حقيقته، وهذا المظهر هو ما يمكن أن أسميه اتجاه المفكرين الروسيين إلى إيثار الحكومة الكلية، وهي الحكومة التي تطلب خضوع ضمير الفرد لضمير الجماعة خضوعاً لا تردد فيه ولا مراجعة» (٣) .

ويرى برديائيف أن أي شكل من أشكال التنظيم يعد عدواً للحرية بما في ذلك الأسرة والمجتمع والمؤسسات الحزبية والاجتماعية والرأي العام والدولة، ورأى أن المثقفين الماركسيين عناصر خليقة بأن تقود إلى الاستبداد وخيانة الحرية، ورأى أن هناك تعارضاً بين العبودية والإبداع، فالإبداع لا يتم إلا في مناخ الحرية. لقد لاحظ الصراع بين الشخص والرأي العام، والشخص والمجتمع، وانحاز للشخص دوماً وحارب الرأي العام (٤) .

ويعد خروجه على الماركسية خروجاً على الشكل الجماعي للوجود في ظل الماركسية، ولذا فإننا نراه قد دعا إلى اشتراكية شخصانية تختلف عن الجماعية الماركسية . «وبرديائيف بوصفه من

---

(١) جان لاكروا : نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة، ترجمة يحيى هويدي، وأنور عبد العزيز، دار المعرفة بمصر، ١٩٧٥، ص ٩٧ .

(٢) المرجع السابق نفسه : ص ٩٧ .

(٣) علي أدهم : بين الفلسفة والأدب، مرجع سابق ، ص ٢٠١ .

(٤) انظر برديائيف : الحلم والواقع، مرجع سابق ، ص : ٦٠ - ٦١ .

المؤمنين بالاشتراكية يعطف على تطلع الاشتراكيين إلى طلب العدالة الاجتماعية، ولكنه يرى فى الوقت نفسه أن اليساريين الروسيين لا يحترمون كرامة الشخصية الإنسانية ولا يسلمون بحقوق الخلق والإبداع والنزوع إلى الحرية»[1] لقد أخذ من الماركسية جانبها الإيجابى وهو تحرير الإنسان من الاغتراب، وواصل مسعاه للدفاع عن الحرية الفردية .

برديائيف فيلسوف شخصاني

رأينا أن ندرس برديائيف باعتباره فيلسوفاً شخصانياً حينما تأكد لنا أنه يعد ممثلاً حقيقياً للشخصانية، ولأنه يمثل مرحلة انتقال من الفردانية إلى الشخصانية، يقول جان لاكروا: وهو فيلسوف شخصانى أيضاً - : «ينتمى برديائيف إلى بيئة المثقفين الروس الذين أثروا تأثيراً عميقاً - منذ حوالى خمسين عاماً فى الفكر الفلسفى الفرنسى، ويعتبر النقاد كتابه (خمس تأملات عن الوجود) ، (يعتبرونه إلى اليوم) أكمل ملخص للوجودية، بل بالأصح لفلسفة الوجود، ثم كان ما هو أعظم من ذلك حيث اعتبرته الأوساط الفلسفية فى العالم أجمع سيد الشخصانية المعاصرة، ورائد الشخصانية الجماعية التى تنشر عنها مجلة (العقل) Esprit كل شئ والتى يشترك فى تحريرها. إنه وقبل أى شئ فيلسوف الحرية» [2] .

فهو وجودى وفردانى ؛ لأنه يضع إشكالية الإنسان فى جوهر فلسفته وتفكيره، ويرفض كل أشكال العبودية التى تمارس ضد الفرد، وهو شخصانى لأنه يرفض العزلة التى لاحظها لدى الفردانيين، إذ يؤكد على الشخصية المنفتحة التى تتسم بالحرية وبالمشاركة معاً، ولأن معظم الفلاسفة الفردانيين ملحدون، أما الشخصانية فمعظم فلاسفتها مؤمنون وهو فيلسوف يعطى الجانب الروحى مساحة واسعة من تفكيره .

يقول برديائيف «إن العلم كله لا يساوى شيئاً بالقياس إلى "الشخصية الإنسانية، الشخص الإنسانى الفريد. إن الشخصية الإنسانية هى القيمة العظمى وليس المجتمع أو الوقائع الاجتماعية»[3] وقد وضع الدكتور على عبد المعطى محمد برديائيف ضمن أربعة فلاسفة اشتركوا جميعاً فى تأكيد أولوية الشخص على المجتمع، وهم بالإضافة إلى برديائيف، مارتن بوبر وجاك مارتيان، وبول تيليش[4] . فكانت حياته كلها بمثابة نوع من رحلة فلسفية قضاها بين المنابع الوحدوية

---

(١) على أدهم : بين الفلسفة والأدب، مرجع سابق، ص ٢٠٢ .

(٢) جان لاكروا : نظرة شاملة عن الفلسفة الفرنسية المعاصرة، مرجع سابق، ص ٩٣ .

(٣) على عبد المعطى محمد : تيارات فلسفية معاصرة، مرجع سابق ، ص ٦٠٣ .

(٤) المرجع السابق نفسه : ص ٩٧ .

للشخصانية، وكانت الصفة المثيرة لفلسفته هي الحقيقة الحية التي نحياها جمعياً كأشخاص، -أفراد وجماعات مكونة من أفراد- وأساس فلسفته الشخصانية هو «الفرد الحر المبدع الخالق لأفعاله» [١].

وتقوم فلسفته على المبادئ الآتية :

١ - الإنسان حر خالق لأفعاله كالإله، وكل الخلق خارج من العدم أو أنه يأتي من العدم .

٢ - الحرية الإنسانية تخلق نفسها خلقاً خارج العدم، إنها اكتمال لأعمالنا الخلاقة .

٣ - فالخلق يستمر ويتطور لدى الإنسان والله على حد سواء .

٤ - إن نتائج الشر تأتي من سوء استخدامنا للحرية، وهذا الاستخدام السئ للحرية يأتي بالانحلال، أما الخير فإن جزءاً منه يأتي كخلق وعفوية، ويأتي عبر الحب .

٥ - يرى برديائيف أن الإنسان يعيش في بعض الحالات حياة زائفة. حينما تضيع شخصيته وسط الآخرين، ولذا ينبغي أن يشكل اتحاداً مع الذات الإلهية [٢] .

أولاً : الذاتية والموضوعية :

يبدأ برديائيف مثله مثل سائر الفردانيين. بتأكيد أولوية الذات على الموضوع، فالذات حرة فاعلة، أما الموضوع فهو نتاج لفعل الذات وتموضعها ، ورأى أن الدعوة إلى الموضوعية تتضمن إلغاء للذات وللحرية الفردية، فالموضوعية تنطبق على العلوم الطبيعية ولا تنطبق على الإنسان فكل موضوعية هي معادية للحرية الإنسانية .

ويرى برديائيف أن الفلسفة تعد المعبِّر الأصيل عن الذاتية. ولذا فقد دخلت في صراع متعدد الأوجه مع : الدين والمجتمع والعلم .

إذ يرى أن الدين يمثل ما هو عام، بينما تعبر الفلسفة عن الذات الفردية. أما أنصار النزعة الجماعية فقد حاربوا الفلسفة الذاتية مخضعين الفرد لسلطة الجماعة. كما إن أنصار المذهب العلمي والوضعي، مثل، أوجست كونت وغيره، قد شنوا هجوماً على الفكر الفلسفي.

---

(١) چان لاكروا : مرجع سابق، ص ٩٧ .

(٢) William L. Reese : Dictionary of philosophy and Religion, Ibid., p. 54.

ولذا تعد الذاتية والفردانية سمة جوهرية للفلسفة الحديثة والمعاصرة. إذ جاءت رد فعل للنزعة الموضوعية وضد كل ما هو عام ومجرد «فقد كان الاهتمام بالموضوع هو الاتجاه الأساسي للفلسفة اليونانية في حين اهتمت الفلسفة الحديثة بالذات» [١] . فقد ثار برديائيف أول ما ثار على الموضوعية التي تستعبد الإنسان وتحد من حريته [٢] .

يقول برديائيف متتبعاً الصراع أو الحوار بين الذاتية والموضوعية : «كانت الفلسفة اليونانية تعتقد أن اهتمامها يجب أن يتركز على ما هو عام مقابل ما هو خاص وفردي، وهكذا بدأت الفلسفة اليونانية في اكتشاف عالم الأفكار القائم وراء العالم المحسوس المتحرك ، ونتيجة لذلك أخفقت في تمييز الفرد، كما أخفقت في كشف الشخصية، ولم تلتفت إلى ما لفكرة الحرية من أهمية، وورثت الفلسفة المدرسية هذه النظرة المحدودة [٣] .

ويرى برديائيف أن الفلسفة الألمانية وجهت نقداً عنيفاً للفلسفة اليونانية الموضوعية مؤكدة أولوية الذات على الموضوع وقد حدث هذا مع كانط، ثم ديكارت «الفرنسي» وصولاً إلى فيخته وهيجل . إلا أن الفلسفة المثالية الألمانية حادت عن الصواب؛ إذ اتجهت للأنا المطلقة وليس للأنا الشخصية . فعادت من جديد لتحلق بعيداً عن الإنسان وذاته. إذ حلت الذات الخالصة المجردة محل الذات العينية الملموسة ويرى برديائيف أن الفلسفة المثالية الألمانية كانت بداية رائعة لانعتاق الإنسانية، ولكنها أخفقت حين اتجهت إلى الذات الكلية يقول برديائيف : «والعمل الذى قام به «كانط» والمثاليون الألمان الذين ساروا على نهج «ديكارت» «وبيركلي» في هذا المجال قد قطع سبيل العودة إلى المذاهب الميتافيزيقية القديمة التي تؤمن بالجوهر، وتجعل من الموجود والموضوع شيئاً واحداً .

فمنذ هذه اللحظة بدأ الفلاسفة يفهمون الوجود فهماً ذاتياً، وأقام الفلاسفة من أمثال «كانط» و «فيخته» و «هيجل» مذاهب ميتافيزيقية على أساس ذاتي ولكنهم في هذه العملية فسروا الذات بصورة موضوعية غير وجودية، ونتيجة لذلك لم يسهموا بحل مشكلة الشخصية الإنسانية، وكانوا أكثر ميلاً إلى تأييد الاتجاه إلى النزعة الكلية، وأكدوا أن الذات ليست إنسانية وليست شخصية، وهكذا كانت الفلسفة الهيجلية نزعة عقلية موضوعية» [٤] «ولقد شكلت الموضوعية

---

(١) بردیائيف : العزلة والمجتمع، ص ٢٤ .

(٢) بولس سلامة : الصراع في الوجود، دار المعارف بمصر، مرجع سابق ، ص ٤٠٢ - ٤٠٣ .

(٣) بردیائيف : العزلة والمجتمع، ص ٤٢ .

(٤) المصدر السابق نفسه : ص ٥٨ .

خروجاً على الذات الفردية، أما الشخصانية والوجودية فتهتم بالذات الممتلئة باللحم والدم، بالإنسان الفرد [١] .

ولذا يرى برديائيف إنه قد ظهرت - فى مقابل الفلسفات الموضوعية والميتافيزيقية التى وضعت الإنسان خارج التاريخ وخارج البحث الفلسفى - الفلسفة الوجودية التى سماها «فلسفة الحرية» وقد بدأت هذه الفلسفة -منذ كيركجارد- بالتركيز على الذات الفردية، وجعلها محور كل بحث فلسفى، ويرى برديائيف أن المعرفة إذا أريد لها الدقة فلابد أن تكون ذاتية، لأن تجريد المعرفة أو الموضوع من الذات يتضمن إلغاءً للوجود نفسه «فقد جرت العادة على النظر إلى المعرفة وإلى الإحالة الموضوعية أو التجريد على أنهما مترادفان، والعكس صحيح، فالمعرفة الفعالة تقتضى الألفة، أو الاقتراب الذاتى، أو اتحاد الإنسان بالوجود الذاتى ومن واجبنا أن نرفض كل تصور طبيعى موضوعى عن الوجود، وأن نؤثر عليه التصور الوجودى [٢] .

ويرى برديائيف أن أفضل تقسيم للفلسفة هو وضعها فى إطار ثنائية الذاتية والموضوعية. وقد حدد هذه الثنائية وأكد أن على الإنسان أن يختار إحداهما، وذلك على النحو التالى :

١ - أولوية الحرية على الوجود	أولوية الوجود على الحرية
٢ - أولوية الذاتى على الموضوعى	أولوية الموضوعى على الذاتى
٣ - الثنائية (التعدد)	وحدة الوجود
٤ - النزعة الإرادية	النزعة العقلية
٥ - النزعة الحركية	النزعة إلى الثبات
٦ - حاسة الخلق والإبداع	النزعة السلبية والتأمل (والتكرار)
٧ - النزعة الشخصية	النزعة اللاشخصية
٨ - النزعة الإنسانية فى التفسير	النزعة الكونية فى التفسير (الشمولية)
٩ - الفلسفة الروحية	النزعة الطبيعية

---

(١) بولس سلامة : الصراع فى الوجود، ص ٤١٠ .

(٢) برديائيف : العزلة والمجتمع، المرجع السابق ، ص ٦٠ .

وقد أكد برديائيف أنه قد عزم أمره على اختيار التوجه الأول ، الذى يؤكد الحرية قبل الوجود، والفردية والذاتية فى مقابل العام والموضوعية [١] ويتضح من الاختيار الأول أنه يميل إلى التفاؤل، وإلى تأكيد الذات وحريتها، - وهذا يقر به من الفردانية لاختيار الذاتية - لقد دارت معظم الأبحاث الفلسفية منذ بدايتها حتى الآن على هذين المحورين، الذاتية والموضوعية، وهذا هو موضوع بحثنا ورسالتنا هذه، ونجدنا نميل للذاتية كونها تؤكد آدمية الإنسان.

ويقرر برديائيف أن الفلسفة لا يمكن إلا أن تكون ذاتية وفردية وشخصية، فالفيلسوف يختار إشكالية محددة من وجهة نظر ذاتية [٢] . يتضح من خلال ما سبق أن «برديائيف» قد أكد أن النزعة الموضوعية تجرد الإنسان من ذاتيته ووجوده الحقيقى الملموس، وقد انحاز إلى جانب الاتجاه الذاتى الوجودى، غير أن ذلك لا يعنى أنه يمثل اتجاهاً ذاتياً مطلقاً؛ لأن ذلك سيؤدى به إلى الذاتية الكلية والمجردة، كما هو الحال فى المثالية الألمانية، بل نجده يرفض المثالية المطلقة والموضوعية، ويرفض - أيضاً - النزعة الذاتية كما هى لدى بعض الوجوديين ؛ تلك الذاتية التى تنغلق على الآخرين، لأنها ذاتية منعزلة .

إن الذاتية التى يدعو إليها برديائيف هى ذاتية شخصانية، فالذات حسب تصوره متفتحه على الآخرين، لأنه يرفض التجريد أياً كان شكله «فالتجريد الخالص يجعل موقف الفيلسوف زائفاً معرضاً للانهيار؛ إذ ينبغى للفلسفة أن تنمو من التجربة، فهى قبل كل شئ وظيفة حيوية، وتعبير متكامل عن الحياة الروحية [٣] .

غير أن برديائيف يحاول تجاوز الذاتية والموضوعية معاً، (الفردانية والجماعية) ليشكل نظريته فى الشخصانية الاشتراكية، إذ يقول : «والفلسفة الشخصية - كما أفهمها - لا تشترك فى شئ مع التيارات «الذاتية والفردية»، والتجريبية والأسمية الشائعة فى أيامنا هذه، ومقولة «العام» التى توضع عادة فى مقابل مقولتى «الفردى» و«الجزئى» هى مقولة زائفة ينبغى إلغاؤها، وستتبين أن مقولة العام Le général ليس لها أساس وجودى صحيح، ومبدأ «الشمول» ليس مبدأ عاماً ولكنه مبدأ فردى،

---

(١) برديائيف : العزلة والمجتمع، ص ٣٥ .

(٢) المصدر السابق نفسه : ص ٣٧ - ٣٨ .

(٣) المصدر السابق نفسه : ص ٤٠ - ٤١ .

ومبدأ العموم يستبعد العنصر الإنسانى ، فليس أمام الفلسفة الشخصية سوى اكتشاف الواقع الأصيل الذى يختفى وراء ستار العموم المصطنع [١] .

وهكذا نجد برديائيف فيلسوفاً شخصانياً يدافع عن الشخصية المنفتحه على الآخرين ، والمبدعة، ويرفض الموضوعية والفردية المنغلقة * كما يرفض مبادئ زائفة، مثل مفاهيم : العام، والشمولى، والكلى والمجرد، ويؤكد الفردى والجزئى والملموس، «فكل فلسفة شخصية تساعد على التغلب على العزلة الإنسانية عن طريق المعرفة، وهكذا تعلو على الحدود المباشرة للفردية» [٢] ولهذا نجد أن الذاتية تعد نقطة انطلاق تقودنا إلى الشخصية، هذا هو منهج برديائيف، إذ أن «الوجود لا يتحقق تماماً حتى يمكن أن تتجاوز الذات إلى الشخصية الإنسانية» [٣] .

نخلص مما سبق إلى أن برديائيف يعد فيلسوفاً شخصانياً ينتقد النزعة الموضوعية وكل أشكال المطلق والشمول ويدافع عن الذاتية المتصلة بالآخرين .

ثانياً : مفهوم الأنا ومراحل تطورها :

سوف نبدأ بالحديث عن الأنا وفهم برديائيف لها، لأنها تعد حجر الزواية فى فلسفته الشخصانية؛ إذ يرى برديائيف أن (الأنا) أولية سابقة على كل ما عداها، ولا تستمد وجودها من أى شئ آخر، فهى ذات مستقلة. ولهذا فإنه يرى أن «ديكارت قد أخطأ حينما قال «أنا أفكر إذن أنا موجود» ذلك أنه حاول اشتقاق وجود الإنسان من شئ آخر هو الفكر، بينما يستبدل برديائيف هذا الكوجيتو بقولة «أنا أفكر لأننى موجود» [٤] فالوجود سابق على الفكر، والوجود هو وجود الأنا التى تحتوى الوعى والإحساس وكل مظاهر تجلى الذات، وهذا هو التصور الوجودى بشكل عام والذى يؤكد أسبقية الوجود على الماهية . «إن ديكارت يعزل الذات داخل الفكر، ولا يراها إلا به ومن

---

(١) بردیائیف، العزلة والمجتمع، ص ٤٢ - ٤٣ .

* إلا أن هذه المبادئ التى يرفضها قد رفضتها الفردانية أيضاً، ولذا لا يختلف معها فى معظم ما طرحته وأكدته على الرغم من قوله بأنه ضد الفردانية ؟ ولا نجده يختلف عنها إلا فى إشكالية العزلة فقط. وهذا ما يميز الشخصانية عن الفردانية.

(٢) بردیائیف : العزلة والمجتمع، ص ٤٣ .

(٣) المصدر السابق نفسه : ص ٧٤ .

(٤) المصدر السابق نفسه : ص ٨٩ .

خلاله، مع أنها فى حالة وعى دائم حتى وإن تهددتها العزلة، فإنها تكون مضنية ومستمرة لإعادة تكاملها، والتغلب على عزلتها، وتطوير ذاتها عبر الحرية» [١] .

«فالأنا عند برديائيف هى الوحدة الدائمة التى تكمن وراء كل تغير، وهى المركز الذى يتجاوز الزمن، والشئ الذى لا يمكن تعريفه إلا بحدود ذاته الخاصة» [٢] «والأنا تحدد نفسها بنفسها من الداخل حينما تتجاوب تجاوباً فعالاً مع كل المؤثرات الخارجية» [٣] «وكل - أنا - تتشابه مع غيرها فى أنها جميعاً فريدة متميزة، وكل - أنا - حقيقة قائمة بذاتها عالم قائم بنفسه» [٤] فالأنا هنا متفردة لا تعتمد على شئ خارجاً عنها، ولكن هذا لا يعنى العزلة عن الآخرين، إذ إن الأنا - لا توجد إلا فى علاقة مع غيرها .

«فالوعى الذاتى يقتضى الشعور - بالآخرين، فهو اجتماعى فى أعماق طبيعته الميتافيزيقية، ومادامت حياة الإنسان تعبيراً عن الأنا - فإنها تفترض وجود الآخرين ووجود العالم، ووجود الله، وانعزال الذات انعزالاً مطلقاً ورفضها الاتصال بأى شئ خارجها أو «بالأنت» عبارة عن انتحار» [٥] . فالأنا عند برديائيف متميزة متفردة، لكنها ليست منعزلة، حيث يتجلى وجودها ويسمو من خلال فعلها مع الآخرين «فالأنا تصبح شاعرة بنفسها نتيجة لنشاطها الخاص، ولكن هذا النشاط يقوم على أساس وجود شئ أو شخص آخر. كما يقوم على -الأنا- الفاعلة. ولكننا نهتم هنا - أولاً بوجود ذات أخرى، بوجود الـــ - أنت -» [٦] هذا الفهم - للأنا - بوصفها متميزة وفاعلة ومنفتحة غير منعزلة يجعل برديائيف فيلسوفاً شخصانياً أصيلاً. يؤكد تميز الذات ويدعو للانفتاح على الآخرين .

مراحل تطور الأنا

يرى برديائيف أن - الأنا - قد مرت بمراحل ثلاث، هى :-

أولاً : الوحدة غير المتميزة بين الأنا والكون .

ثانياً: التقابل الثنائى بين الأنا واللاأنا» .

---

(١) راوية عبد المنعم : عالم الفلاسفة، مرجع سابق، ٢٠٩ .
(٢) المرجع السابق نفسه : ص ٢١٢ .
(٣) بردیائیف : العزلة والمجتمع، ص ٩١ .
(٤) المصدر السابق نفسه : ص ٩١ .
(٥) المصدر السابق نفسه : ص ٩١ .
(٦) المصدر السابق نفسه، ص ٩١ - ٩٢ .

ثالثاً : تحقيق الاتحاد العينى بين كل - أنا - وأنت - ، وهو اتحاد يحتفظ بالكثرة فى صورة متسامية» [١] .ففى الحالة الأولى كان الإنسان مغموراً فى الطبيعة والمجتمع، ليس له أي تميز، فالطبيعة تتحكم وكذلك الأسرة والمجتمع فى سلوكه وحياته وتفكيره . وفى المرحلة الثانية، تظهر لديه ثورة مضادة حين يشعر بذاته، وتظهر لديه نزعة فردية متطرفة، فيحدث التقابل بين - الأنا - و - الأنت - كما وصفها سارتر. وهى علاقة صراع .

وتأتى المرحلة الأخيرة التى تحاول فيها - الأنا - تحقيق تميزها وفرديتها بالانفتاح على العالم وعلى الآخرين والله . عبر الفعل والحب. ولكن هذا الانفتاح والتفاعل يحتفظ للفرد بشخصيته واستقلاله، وهذه الوحدة تحتفظ بالكثرة ولا تلغيها، وهذه هى الفلسفة الشخصانية التى يبشر بها بردياثيف؛ إذ يتجاوز بها كلاً من الماركسية والوجودية . والجماعية التى تذيب الفرد فى الطبقة، والفردانية التى تعزل الفرد عن الآخرين .

فالذات هى روح إنسانية يكتمل وجودها بالتفتح على الآخرين. «فكلما أخذت الروح شكلها الخاص فى الوجود الإنسانى فإنها تشكل الذات ego، وطبقاً لهذه العلاقة بين الروح والشخصية فليست كل الذوات أشخاصاً. فحينما تقوم الذات بأفعالها بشكل متحرر؛ لكى تؤكد ذاتها بشكل فعلي، فإنها تصبح شخصية حقيقية بدلاً من وجودها ضمن الأهداف العامة المجردة» [٢] . إن المجتمع الحقيقي هو الذى يعمل على تطوير الذوات؛ لكى يصل بها إلى أن تمتلك شخصيتها، والعلاقة القائمة بين أفراد المجتمع تعتبر علاقات جماعية، والجماعية collictivism تتعارض مع عملية التفرّد individualizition [٣]. كما أن التفرّد يتعارض مع التشارك socialization. فالتشارك : هو رغبة الذات فى أن تعيش فى مجتمع شمولي، وتضحى بمميزاتها الحقيقية مقابل أداء دور مزيف فى حياة زائفة، وذات متكلفة أو ما يسميها بردياثيف بذات مسرحية Theatrical Ego [٤] .

فهو يرفض الحياة الجماعية، لأنها تجعل الشخص يلغى تفرده ويقبل بأداء دور ما كأنه ممثل لشخصية اجتماعية ولذا فإنه يدعو للتفرد، والتفرد individualizition هو اتجاه الذات لتصبح متفردة

---

(١) بردياثيف : العزلة والمجتمع، ص ٩٠ .

(٢) Paul Dwards, The Encyclopidia of philosophy, vol. one, p. 286 .

(٣) Ibid: P. 286.

(٤) Ibid : p. 286 .

متوحدة، منعزلة، إلا أن العزلة العميقة تأتى حيث يدرك الشخص وجوده الزائف فى الوجود المشترك المجرد [1] إلا أن الذات تحاول تحقيق وجودها ولن يتم ذلك إلا مع الآخرين، ولكن دون أن تفقد شخصيتها.

وهنا يفرق برديائيف بين – الأنا – والشخصية، «فالأنا هو هذا الفرد المنعزل، فمتى صبا إلى الأنت كان خليقاً بأن يسمى شخصاً؛ لأنه خرج عن الأنانية – بشرط ألا يكون هذا الميل جنسياً. فالحب الجنسى يلطف من العزلة مؤقتاً، ثم يزيد فيها» [2] ولذا نجد برديائيف يبدأ بالتمييز بين الأنا والشخصية، إذ يرى أن الأنا أولية وسابقة على الشخصية، لأن الشخصية مشروع تتجه إليه (الأنا) لتصل إليه عند بلوغها الكمال الروحى، وتدخل فى صراع من أجل تحقيق شخصيتها . نفهم إذن من تصور برديائيف أن هذه الذات المتفردة المتميزة ليست منعزلة بل ذات منفتحة على الآخرين والعالم، والله . وهو تفاعل فى إطار الاستقلال وليس تفاعلاً تابعاً، فالذات لا تمحى فى المجتمع على الرغم وجودها فيه، لأنه وجود متميز وفاعل .

وقد وجه برديائيف النقد لفيختة، لأنه جعل من الذات ذاتاً كلية وليست فردية، وبهذا أضاع جهد الثورة الفردية التى تؤكد أولوية الذات الفردية يقول : «و . «الأنا» عند «فيختة» ليست أصيلة، لأنها كلية أكثر من أن تكون فردية، ولأنها تضع «اللا – أنا» أكثر من أن تضع «الأنا» الأخرى أو «الأنت» [3] .

الجسم والروح :

درجت الفلسفة على تأكيد ثنائية الجسم والروح – الجسم والوعى ... إلخ. أما برديائيف فيوصل تعريفه للأنا رافضاً تلك الثنائية تماماً. فالذات وحدة كلية متكاملة جسماً وروحاً. «فالأنا» جسم وروح معاً، والنظرية الثنائية الخاصة بالجسم والروح عقيمة تماماً. فالجسم يشارك فى مجال الوجود الخارجى والداخلى على السواء، والعالم الداخلى لا يتوقف على تحققه الخارجى، فهو قائم بذاته بوصفه كشفاً عن حالة أخرى، من حالات الوجود» [4] .

---

(١) Paul Edwards. The Encyclopiedia of philosophy : vol. one. ibid : p. 286 .

(٢) بولس سلامة : الصراع فى الوجود، مرجع سابق ، ص ٤١٧ .

(٣) برديائيف، العزلة والمجتمع، ص ٩١ .

(٤) المصدر السابق ، نفسه، ص ٩٢ .

ثالثاً : الشخصية والفعل التاريخي :

يفرق برديائيف بين الفرد والشخص، فالفرد individual تابع للنوع لا للشخص The Personal، فالأول داخل في الفئة الطبيعية البيولوجية، فالشجرة فرد خالص والحصان فرد، أما الثاني – الشخص – فيدخل في الفئة الروحانية، وبقدر ازديادها فيه تزداد شخصيته، فإذا كان معدوم الروحانية كان فرداً، ولذلك يقال إن فلان معدوم الشخصية. وقد يكون عالماً ألمعياً ولا يقال أنه معدوم الفردية».[١]

ويقول برديائيف، معرفاً الشخصية : «والشخصية هي التحقق الذي يتم داخل الفرد الطبيعي لفكرته، وهي لذلك تفترض الفعل الخالص والانتصار على الذات، والشخصية روح وهي على هذا مضادة للشيء ولعالم الأشياء، وهي تكشف عن عالم الناس ، والشخصية تفترض الانفصال ومن ثم فهي تتنافى مع الواحدية، والشخصية حياة فريدة وتاريخ، والوجود تاريخي دوماً»[٢] يظل الموضوع الأساسي فهم الفرق بين الشخص والشيء، إذ لا يمكن النظر إلى الإنسان كشئ أو كموضوع بل ينبغي النظر إليه كذات[٣].

والشخصية قوة وطاقة لا تخضع لشئ إلا لذاتها، وأهم سماتها أنها حرة فاعلة وليست منفعلة ولا تابعة، إلا أن الذات عندما تقوم بدور تاريخي فاعل لابد أن تنخرط في الآخرين، لتحقق من خلالهم فعلها دون أن تذوب في المجموع فنجدها «تتحد مع – الأنت – وتحتفظ بذاتيتها في الوقت نفسه، ولكن حينما تنغمس الشخصية وسط المجموع (وسط العالم الموضوعي) فإنها تسعى إلى أن تؤدى دوراً مرسوماً، وأن تحل في الآخرين وتتحول من شخصية فاعلة حرة إلى فردية عادية تابعة .

ويتطلب المركز الاجتماعي عامة القيام بدور، واتخاذ قناع، وتجسيد شخصية مفروضة من الخارج. غير أن الشخصية في المستوى الوجودي والمستوى فوق – الطبيعي وفوق – الاجتماعي تصر على أن تكون نفسها، ويسعى الإنسان إلى العثور على إنعكاسه الخاص في ملامح إنسانية

---

(١) بولس سلامة : الصراع في الوجود، ص ٤٢٣ - ٤٢٤ .

(٢) برديائيف : العزلة والمجتمع، ص ١٥٠ .

(٣) Berdiaeff . N. Royaume de L' esprit et Royaume de César. Traduit du Russe philippe sapant. Delach aux Niestlé. S.A. Paris. 1951. p. 57 .

أخرى؛ - أى فى «الأنت» [١] .

إذن فالشخص حينما يود القيام بدور تاريخى لابد أن يتخذ لنفسه صوراً متعددة، قد تفرض عليه حسب الأدوار التى يؤديها، ولكنه مع ذلك يظل محتفظاً بشخصيته الكامنة، وما الأقنعة التى يتخذها سوى وسائل لتحقيق الفعل مع الآخرين فالشخص قد يضطر للخضوع للقيم الاجتماعية، وهذا يجعله يهرب من ذاته ليندمج فى الآخرين، ويرى برديائيف أن التمركز حول الذات قد يفقد الشخصية فاعليتها.

إذ يقول : «غير أن التركيز الذاتى قاتل لتطور الشخصية، وهو العقبة الكبرى فى سبيل تحقيقها، أما التطور الحر للشخصية فيستبعد الاهتمام بالذات، ويقوم كلية على تطلع الذات إلى الاتصال با لـــ «أنت» والـــ «نحن» والشخص المركز حول نفسه خال من كل شخصية ومن كل شعور بالواقع [٢] .

الديمقراطية :

ويؤكـد برديائيف أن مـن يصنعون التاريخ هـم قلـة مـن الأشخـاص ذوى القـدرات العاليـة والفاعلة، أما غالبية البشر فقدر عليهم أن تبتلعهم حياة لا شخصية . ويؤكـد أن الديمقراطية لا تساعد على نمو الشخصيات الفاعلة، لأن للشخصية الفاعلة طابعاً ارستقراطياً إذ يقول : «وهذا التأكيد يمكن أن يغرينا باستنتاج أن أساس التاريخ والحضارة يقوم على تنمية عدد ضئيل من الشخصيات الاستثنائية ذات أصالة كيفية، وذات مواهب إبداعية خارقة، وقد نستنتج من ذلك أن الغالبية العظمى من البشر قد قدر عليهم، أن تبتلعهم حياة لا شخصية ومغمورة» [٣] ويرى برديائيف أن للشخصية هدفاً إنسانياً تسعى إلى تحقيقه ولديها قدرة خلاقة للوصول إلى هذا الهدف. ويقول بشأن الديمقراطية إن «انتشار الأشكال الديمقراطية فى مجتمع ما قد يساعد على تحطيم الشخصية، لأن الديمقراطية تسعى إلى الوصول إلى مستوى عادى وإحالة الناس جميعاً إلى هذا المستوى، وأخيراً خلق شخصيات «لا شخصية» [٤].

---

(١) برديائيف : العزلة والمجتمع، ص ١٥٢ .

(٢) المصدر السابق نفسه : ص ١٥٣ .

(٣) المصدر السابق نفسه : ص ١٥٥ .

(٤) المصدر السابق نفسه: ص ١٥٥ .

وهنا نلاحظ أن بردياثيف يتفق مع أنصار النزعة الفردانية الذين يؤكدون دور الفرد في التاريخ وليس دور الجماهير، وهو يتفق مع كيركجارد ونيتشه في رفض المساواة والديمقراطية ويدعو إلى التميز والارستقراطية . غير أن رفضه للديمقراطية لا يعني أنه يفضل الديكتارتورية. بل إنه يرفض كل أشكال العبودية، والديمقراطية تشكل عبودية الأكثرية للأقلية. ولا يعني أيضاً أنه يدعو إلى العزلة بل يدعو إلى الاتصال والانفتاح على الآخرين مع الاحتفاظ باستقلال الشخصية . وبعد هذا العرض لمفهوم الفرد والشخص لدى بردياثيف : نتساءل هل يعد بردياثيف ذا نزعة فردانية أم شخصانية ؟.

إن كل كتاباته تؤكد أنه صاحب نزعة شخصانية على خلاف الفردانيين مثل كيركجارد. يقول في هذا «ويرى كيركجارد» من وجهة النظر الدينية أن للفرد الأولوية على النوع، وأنا عى استعداد تام لتأييد هذا الرأى على شرط أن تحل كلمة «الشخصية» محل كلمة «الفرد» وهي تنتمي إلى المقولة ذاتها التي تنتمي إليها فكرة النوع» [١] .

وحينما نعرف الشخصية فمن المهم أن ندركها على أنها كل، وليست جزءاً، بل ولا يمكن أن تكون جزءاً في لحظة من اللحظات، وليست الشخصية شيئاً جزئياً في مقابل ما هو عام، ولا يمكن أن تكون جزئية بالنسبة للمجتمع إلا حينما تتحول تحولاً موضوعياً، والشخصية روح تنتسب إلى عالم الروح الذي يتجاهل تماماً كل ارتباط بين الجزء والكل، بين الفردي والعام [٢] .

وهنا نلاحظ أن بردياثيف يحذر كالفردانيين تماماً من خطورة ذوبان الفرد أو الشخص في المجموع، في كل ما هو عام، فالشخصية كيان قائم بذاته، كيان كلي «إذ تتميز بطابع كلي uneversal ويصبح الكلي هو القاعدة الأصيلة للشخصية، في حين يظل العام common مجرداً ويظل الكلي عيني concret لارتباطه بالشخصية ، ولذلك تصبح الشخصية كياناً كلياً صرفاً [٣] .

---

(١) بردياثيف ، العزلة والمجتمع ، المصدر السابق ، ص ١٥٨

(٢) المصدر السابق نفسه : ص ١٥٨ .

(٣) راوية عبد المنعم : عالم الفلاسفة، مرجع سابق ص ٢٢٠ - ٢٢١ .

رابعاً : (نقد برديائيف للفردانية والجماعية والفوضوية) :

يعد برديائيف من أهم ممثلى الفلسفة الشخصانية وأدق من ميز بين الفردانية والجماعية، إذ يعتبر نفسه متجاوزاً لهما معاً . ليضع نظريته فى الشخصانية الإشتراكية أو التواصلية بديلاً عن الفردانية التى ظهرت لدى نيتشه، وكل أشكال الجماعية بما فيها الاشتراكية الجماعية لدى ماركس. فقد بدأ برديائيف بنقد نيتشه وماركس؛ إذ رأى أن العصر الحديث، قد بدأ مع هذين الفيلسوفين، اللذين يشكلان بداية لمرحلة جديدة. ونهاية للنزعة الإنسانية التي طورها عصر النهضة.

وسنرى فيما يلى كيف وجه برديائيف نقده لكلا الاتجاهين ؛ الفردانية لدى نيتشه والجماعية لدى ماركس.

يرى برديائيف أن أهم ما جاد به عصرنا هو الفردية التى طورها عصر النهضة، والاشتراكية التى جاءت نقيضاً للفردية، ويرى أنهما – معاً – جاءا نتيجة لأزمة عصر النهضة، أو لأزمة المصير الإنسانى، فقد طور عصر النهضة المذهب الإنسانى، إلا أن التاريخ الإنسانى ككل يبلغ ذروته فى المذهب المعادى للإنسانية» [(١)] وهكذا يتهم برديائيف نيتشه وماركس بأنهما معاديان للإنسانية ، ونحن لا نؤيد ما ذهب إليه وخصوصاً أن نيتشه دافع عن الإنسان، وكذلك ماركس ولو أنه جعله خاضعاً للطبقة ، إلا أنه قد حاول تحرير الإنسان من الاستغلال والعبودية في المجتمع الرأسمالي.

١ – يقول برديائف : «إن الفردية لا تعرف روابط أو سلطة وهذا يؤدي إلى تدهور الفردية؛ إذ تتضح التراجيديا الغربية للمصير الإنسانى فى الإنجازات الأخيرة للتاريخ الحديث، فمن ناحية لدينا اكتشاف فكرة الفردية والتى اسهمت بعنصر جديد وثمين فى الثقافة الإنسانية، ومن ناحية أخرى نشهد تدهورها وتفككها الذى لا مثيل له. ويقدر للفردية الفنا نتيجة لنقص القيود والروابط والحدود[(٢)]، وهكذا يرى أن اكتشاف الفردية يعد مكسباً للإنسان وأن عدم وجود روابط لحريات الأفراد، يؤدى إلى تفكك المجتمع، ويحدث الصراع والتنافس فيشعر الإنسان بالغربة والاعتزال، فتظهر الاشتراكية الجماعية، محاولة الخروج من هذا المأزق إلا أنها تضعه فى مأزق وعبودية جماعية جديدة يقول فى هذا : «لتصوير هذه العملية التى تتحول بها الإنسانية إلى الضد يمكن الأخذ فى

---

(١) Berdyaev . N. The meaning of History. Geoffrey Bles. The centenary Press. London. W.C.I, 1945, p. 156 .

(٢) ibid. pp. 155 - 156 .

الاعتبار اثنين من كبار المفكرين في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وهذان الرجلان العبقريان وضعا بصمتيهما على مصائر الإنسانية (من خلال نظم روحية معادية ومتضادة)، فقد أثر أحدهما على المستويات الفردية من الثقافة الروحية، بينما أثر الآخر على الحشود البشرية، وهما : فريدريك نيتشه، وكارل ماركس، ويحدد هذان الرجلان (اللذين لا يشتركان في شئ) نهاية المذهب الإنساني وتحوله إلى مذهب معادٍ للإنسانية» [١].

إن هذه التهمة الموجهة لهما بمعاداة الإنسانية لا يمكن أخذها على علاتها، إذ لابد من فحصها. وقد أفردنا فصلاً كاملاً - عن نيتشه - ومبحثاً عن ماركس. ووجدنا نيتشه يمثل النزعة الإنسانية، وكذلك ماركس لولا وقوعه في خطأ الجماعية التي تشكل خطراً حقيقياً على الإنسان. ونعتقد أن التطبيق قد أساء فهم تصور ماركس، لكونه كان مدافعاً عنيداً عن الإنسان وحريته .

يرى برديائيف أن المذهب الإنساني يبلغ ذروته مع نيتشه ونهايته على يده في الوقت نفسه [٢] ولكن ما المآخذ التي يراها برديائيف، دالة على نهاية المذهب الإنساني لدى نيتشه؟ يقول : «يتضح من خلال كلمات زرادشت أن الإنسان خزى وعار ويجب تجاوزه، ويحقق نيتشه هذا التحول من المذهب الإنساني إلى المذهب المعادى للإنسانية من خلال فكرته عن (السوبرمان). وهكذا فإن المذهب الإنساني في قمة تطوره يصل إلى ذروته في فكرة الإنسان الأعلى [٣].

إنها مفارقة غريبة أن يفهم برديائيف هدف نيتشه على غير مقصده، فهل في الدعوة إلى تجاوز الوضع الراهن للإنسان إلى إنسان أكثر رقياً وسمواً معاداة للإنسانية؟ أم دفعاً بها إلى الأمام ؟ لقد حارب نيتشه الإنسان الضعيف الذى يمثل بداية لسقوط الحضارة الإنسانية، وهو محق في ذلك ولذا فإن نقد برديائيف يخلو من أي معنى، فقد انطلق هجومه على نيتشه من بعد صوفى ، وديني ألم يعلن نيتشه أن الإنسان هو المسئول عن ذاته في هذه الأرض ؟

يقول برديائيف - معترفاً بدور نيتشه في تأكيد الفردية : «على الرغم من أن نيتشه قد وصل

---

(١) Berdyaev. N. The Meaning of History . ibid. p. 156 .

(٢) ibid. p. 156 .

(٣) ibid. p. 157 .

إلى أقصى درجات الجرأة فى تأكيده على الفردية الخلاقة، إلا أن الصورة الإنسانية عنده تصبح ضعيفة وباهتة إذ تعطينا صورة غامضة للسوبرمان» [١] . إننا نرى على العكس أن الإنسانية تصل إلى ذروتها مع نيتشه، وفى فكرة الإنسان الأعلى. الذى يرى أنه ابن الحب الصادق، وهو إنسان يتسم بالمعرفة والإرادة القوية، ففلسفة نيتشه تشع بالأمل والثقة بالمستقبل ، ولا ندري لماذا لا يهاجم برديائيف فرديه كيركجارد ، ويأس هيدجر . نخلص من هذا إلي أن هجوم برديائيف علي نيتشه قد جانبه الصواب، وسوف نرى النقد الآخر الذى وجهه إلى ماركس الذى يمثل النقيض المباشر لفرداتية نيتشه .

٢ - يقول برديائيف «كذلك ينسب لكارل ماركس تدهور عصر النهضة، وأزمة الإنسانية، فكما اتجه نيتشه إلى الفرد، اتجه ماركس إلى الجماعة المفككة محاولاً دمجها فى شكل عام هو الطبقة الاجتماعية التى يذوب فيها الفرد «إذ ينكر ماركس قيمة الفردية والشخصية الإنسانية، والمذهب المسيحى عن الروح» [٢] .

ويرى برديائيف أن نيتشه وماركس يشتركان فى معاداة الروح، ومعاداة الإنسانية !! وأن كلاً منهما يبحث عن الإنسان الأعلى مع الأختلاف «فالإنسان بالنسبة لماركس ليس سوى وسيلة تمهد الطريق لمجئ مبادئ اللاإنسان، أو الإنسان الأعلى، والذى باسمه يعلن الحرب على الأخلاق الإنسانية، فهو يتحدث عن وحشية الإنسان الرأسمالى ويدعو إلى توطيد حكم لا إنسانى أو حكم الإنسان الأعلى للجماعية» [٣] لقد أدان ماركس الاستغلال الذى يمارسه النظام الرأسمالى على الأفراد، ودعا إلى تحريرهم، وهذه حقيقة ولكنه وقع فعلاً فى خطأ المجتمع الذى يعلو على الفرد. ويرى برديائيف أن نيتشه وماركس قد مجدا الإنسان ليحل محل الإله. «فهما يمثلان طريقين للهروب إلى الأزمة الإنسانية ووسيلتين لتحويل المذهب الإنسانى إلى مذهب لا إنسانى وفى النهاية يمثلان أيضاً شكلين من تدهور الذات الإنسانية» [٤] إن برديائيف يقع فى تناقضات عديدة، فهو يقر بأنهما : نيتشه وماركس - قد أكدا الذات الإنسانية، وسيطرتها على الطبيعة والمجتمع ومع ذلك

---

(١) Berdyaev . N. The meaning of history. ibid. p. 157 - 158 .

(٢) Ibid. p. 158 .

(٣) Ibid : p. 158 .

(٤) Ibid : p. 158 .

يرى أنهما وصلا بالمذهب الإنسانى إلى نهايته وهنا يـظهر تناقض ..

والغريب أن برديائيف يقول : «إن هذا الطريق لتأكيد الذات الإنسانية وسيطرة الإرادة الإنسانية كله مقدوراً له أن يجلب الخطيئة الداخلية للإنسان»[١] فهو هنا لا يقر بإرادة الإنسان، ويري أنها تجلب له الخطر وهذا تناقض آخر، فكيف يدعو إلي الحرية، ثم يرتد ليعلن أن الإرادة تشكل خطراً علي الفرد ؟

غير أنه محق فى هجومه على جماعية ماركس، إذ يقول «ومثل نيتشه يعطينا ماركس الخطوط الخارجية الباهتة للإنسان الأعلى فى المستقبل، والجماعية الإنسانية التى يتكر باسمها الإنسان نفسه. فالإنسان هو الوسيلة التى سوف تتوطد بها الجماعية اللاإنسانية على حساب حريته وكرامته الإنسانية» [٢] .

وهكذا يصل برديائيف إلى قمة نقده للاتجاهين الفردانى والجماعى معاً بقوله : «وقد بلغ حكم البرجوازية ذروته فى إعلان حقوق الإنسان. ولكن قدر له أن يصل إلى نهايته، وأن يتدهور ويتفكك ويحل محله حكم غير إنسانى جديد، وباختصار كل صفات مجتمع جماعى مرعب حديث الولادة، وقد استنفد نيتشه وماركس كل إمكانيات المذهب الإنسانى؛ الأول على قمة الثقافة الفردية، والثانى بين الحشود على مستوى البنية التحتية للوجود الاجتماعى»[٣].

وعلى النقيض من النزعة الجماعية يحارب برديائيف كل نزعة شمولية لكونها تشكل إلغاء للشخص وحريته، ويرى أن الضمير الجماعي يجعل الشخص يغترب عن ذاته وهكذا نجد أن برديائيف قد دافع دفاعاً حاراً عن الشخصية الإنسانية وصارت فى مركز إيمانه، يقول فى ذلك «لقد علقت أهمية عظمى على الشخص الإنسانى فى مقابل كافة المظاهر اللاشخصية وفوق الشخصية للعالم الموضوعى، تلك المظاهر التى تهدد دائماً بتحطيم الإنسان وإغراقه» [٤].

---

(١) Berdyaev . N. The meaning of history. ibid, p. 159 .

(٢) Ibid : p. 159 .

(٣) Ibid. p. 159 .

(٤) بردیائیف : الحلم والواقع، ص ٢٨٨ .

٣ - الفوضوية Anarchism : رأينا أن برديائيف قد وجه نقده العنيف للنزعتين الفردية والجماعية، إذ رأى أنهما يشكلان خروجاً على النزعة الإنسانية التى طورها عصر النهضة. ولم يكتف بنقدهما فقط، بل نجده يوجه نقداً آخر لنزعة أخرى، يرى أنها مظهر آخر من مظاهر تدهور النزعة الإنسانية، هذه النزعة هى الفوضوية؛ إذ يرى أنها امتداد متطرف للفردية، إذ ترفض هذه النزعة أى شكل من أشكال السلطة، إنها تنطلق من أساس إنسانى، حين تدعو إلى الحرية وترفض الاستغلال بأشكاله المختلفة ، لكنها فى نهاية الأمر تخفق فى مطلبها ذلك لأنها لا تجعل للحرية أية قيود.

والفوضوية «اتجاه اجتماعى سياسى للبرجوازية الصغيرة، معادٍ لكل سلطة، بما فى ذلك ديكتاتورية الطبقة العاملة. وللفوضوية أسسها الفلسفية فى الفردية والذاتية والإرادية، ويرتبط ظهور الفوضوية بأسماء «شميت» و «شترنر» و «برودون» و«باكونين»* (١٨١٤ - ١٨٧٦م)»[١].

إذ يعد برودون ProudHon. P (١٨٠٩ - ١٨٦٥م) من أهم مؤسسى الفوضوية. وهو فيلسوف وعالم اجتماع واقتصادى فرنسى، وأهم مؤلفاته (ما هى الملكية ١٨٤٠م) وفلسفة البؤس (١٨٤٦م) وقد نظر برودون إلى تاريخ المجتمع على أنه نتاج لصراع الأفكار، وقد هاجم الملكية الرأسمالية واعتبرها سرقة، ولكنه أجاز الملكية الصغيرة»[٢] .

---

* باكونين «Bakunin. M.A (١٨١٤ - ١٨٧٦)» يعد المنظر الرئيسى للشعبية الفوضوية، شارك عامى ١٨٤٨ و ١٨٤٩م فى الانتفاضات الشعبية فى براغ ودرسدن، وبعد تسليمه إلى حكومة روسيا سجن، وعبر عن توبته، ونفى مدى الحياة إلى سيبيريا، ثم هرب من المنفى عام ١٨٦١م، وعمل فى مجلة «الجرس» ثم انتقل إلى إيطاليا حيث أخذ فى تشكيل المنظمات الفوضوية، التى جمعها عام ١٨٦٨م «فى التحالف الدولى للديمقراطية الاشتراكية» بدأ باكونين بعد انضمامه إلى الأممية الأولى، صراعاً قاسياً ضد ماركس وانجلز وأنصارهما، معارضاً الماركسية بالفوضوية، مما كان سبباً فى فصله من الأممية عام ١٨٧٢م .

عرض باكونين أفكاره الفوضوية فى مؤلفيه «الدولة والفوضى (١٨٧٣م) والفيدرالية الإشتراكية والإلحاد»ورأى ضرورة تحطيم الدولة لأنها تمارس القمع ضد الفرد وتضطهد الجماهير، وتعادى الكادحين.

(موجز تاريخ الفلسفة، جماعة من الأساتذة السوفيت، مرجع سابق، ص ٥٤٤) .

للمزيد من الإطلاع على أفكاره راجع حتى ص ٥٤٨ من هذا ، وانظر أيضا الموسوعة الفلسفية، م. روزنتال، ص ٧٥ .

(١) م. روزنتال : الموسوعة الفلسفية، ص ٣٥٧ .

(٢) م. روزنتال : الموسوعة الفلسفية، ص ٨١ - ٨٢ .

وينتقد برودون فى مؤلفاته مذهب الحرية والمذهب الشيوعى على السواء، ويرفض الحرب ويشيد بالسلم، ويرفض الاستبداد، ولا يؤمن بالاقتراع العام . ومذهبه قائم على فكرة العدالة ويعرفها بأنها «حقيقة كلية تتجلى فى الطبيعة بقانون التوازن، وفى المجتمع يؤكد تساوى الأشخاص ومن فكرة العدالة هذه يستنبط نظاماً اقتصادياً يسميه «التعاون أو التبادل» ويرجو تحقيقه حين يصل العمال إلى السلطة ويرى أن الملكية تؤكد الحرية» [١] .

وكانت الفوضوية منتشرة فى فرنسا وإيطاليا وإسبانيا فى القرن التاسع عشر، وهى تدين الاستغلال - ولكنها لا تضع برنامجاً علمياً لفهم الاستغلال والقضاء عليه - وطالب الفوضويون بإلغاء الدولة فوراً، ويرون أن الثورة ممكنة بشكل تلقائى ولا تحتاج إلى إعداد [٢] .

ومن هنا نلاحظ أن الفوضوية تنطلق من رفضها للجماعية، وللعبودية وتعد امتداداً متطرفاً للفردية، أو امتداداً متطرفاً للاشتراكية، يقول برديائيف عنها: «إنها حركة مضادة للنهضة من الناحية الجوهرية، ويظهر أنها مذهب بحركه الحث على الحرية، وتأكيد الذات للشخصية الإنسانية ، وهى تقوم على أساس قانون الثأر، والكراهية من الماضى والثقافة وكل التاريخ القديم، وأن الفوضوية لا تعرف متعة الخلق والإبداع. وهكذا ومثل الاشتراكية فإنها تمثل ابتعاداًعن روح عصر النهضة» .[٣]

فالفوضوية نزعة ثأرية وليست ثورية، لأنها ترفض ما هو قائم دون أن تقدم بديلاً عملياً لتجاوزه، فالإنسان كائن اجتماعى يقع فى عبودية الطبيعة والمجتمع، وكل أشكال السلطات، إلا أن رفض تلك الأشكال القهرية لا يعنى إلغاء أى نظام إنسانى؛ لأن الإنسان لا يستطيع أن يعيش بدون نظام. ولكن يمكن تغيير النظام بما يتفق مع كرامة الإنسان وحريته.

ويرى برديائيف أن الحرية التى يطالب بها الفوضويون حرية غير مسئولة، إذ «تؤدى الفوضوية إلى إنكار زائد للحرية، وتؤكد فقط على الحرية التى تلتهم نفسها، بل إن هذه الحرية محدودة ومظلمة تذبل فيها الفردية الإنسانية وتفنى وتصبح حرية إكراهية» [٤] .

وهكذا يرى برديائيف أن الفوضوية أقرب إلى الاشتراكية منها إلى الفردية؛ لأنها تدعو إلى المساواة، ونحن نعرف أن الفردانية لدى نيتشه قائمة على رفض المساواة، وهذا المبدأ يؤكده بردياثيف

---

(١) يوسف كرم، الفلسفة الحديثة، ص ٣٢٩ .

(٢) م. روزنتال، الموسوعة الفلسفية، ص ٣٥٧، ٧٥ .

(٣) Berdyaev . N. The meaning of history, ibid, p. 171 .

(٤)

أيضاً، بوصفه فيلسوفاً ارستقراطياً، إذ يقرر برديائيف ذلك بقوله «إن غالبية المذاهب الفوضوية تميل إلى التأكيد على أشكال عديدة من الجماعية أو المشاركة أو الشيوعية وكمثال على ذلك برامج «باكونين» و «كروبوتكين» وأنا شخصياً ليس لدى شك فى أن الفوضوية ليست سوى مظهر أخر من مظاهر تدهور روح النهضة، فأخلاقها أو قيمها ليست إنسانية بالمعنى الذى فهمه «هردر» و «جوته» وإنما تمثل رد فعل وتمرداً ضد الثقافة ورفضاً لعدم المساواة ودعوتها الحماسية للمساواة التى تساوى بين كل القيم»[1] .

ومن هنا ندرك أن الفوضوية أقرب إلى النزعة الإشتراكية * المتطرفة، التى تدعو إلى التسوية والمماثلة وإلغاء التميز والتفرد، إلا أنها بالإضافة إلى ذلك تدعو إلى حرية مطلقة لا قيود لها. ولذا سميت بالفوضوية. وهكذا يوجه برديائيف نقده لثلاثة اتجاهات ميزت نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين وهى :- الفردانية والجماعية والفوضوية .

إذ يقول ملخصاً نقده «إن هذا الميل الرجعى لكل من الفوضوية والاشتراكية هو ظاهرة بارزة للأزمة الإنسانية»[2] .

ومن الملاحظ أن برديائيف باعتباره فيلسوفاً شخصانياً يقدم نقده للنزعات الفكرية الثلاث السابق ذكرها محاولاً تجاوزها ليضع بدلاً منها فكرته الجديدة، وهى ما يسميها «بالشخصانية الاشتراكية» وكما سنلاحظ فإنه ينطلق من الفردية على الرغم من نقده لها، كما تمثلت لدى نيتشه، فهو مثل نيتشه يدعو إلى الذاتية والفردية، ويرفض المساواة مثل نيتشه، إلا أنه يرى أن الفردية نقطة عبور إلى الشخصانية. ولم يكتف بذلك بل نجده بعد أن كان ماركسياً واشتراكياً، وبعد أن قدم نقده للماركسية والاشتراكية كونها تشكل نمطاً لنظام جماعى يكبل حرية الفرد، إلا أنه لم يتمكن من تجاوز الاشتراكية؛ إذ دعا إلى اشتراكية جديدة - كما سنلاحظ فيما بعد،

بدأ برديائيف بنقد الفردية والجماعية والفوضوية فهل تمكن من تجاوز تلك المذاهب كما كان يريد؟ هذا ما سوف يتضح فى المبحث القادم .

---

(١) Berd Yaev. N. The meaning of history, Ibid., 172.

* فهى نزعة متطرفة للفردانية والجماعية معاً. إذ تؤخذ من الفردانية فكرة الحرية، وتنطلق بها إلى قمتها حين تجرد الفرد من الحرية المسئولة، وتؤخذ من الاشتراكية فكرة المساواة، التى تعد نقيض اللامساواة، التى تتبناها الفردانية .

(٢) Berdyaev . N. The meaning of history, ibid, p. 172.

خامساً : الاشتراكية الشخصانية

١ - نقد الاشتراكية الجماعية :

يبدأ برديائيف بتوجيه نقد شديد لمفهوم الاشتراكية التى ظهرت فى منتصف القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، إذ يرى أنه على الرغم من أهميتها على اقتصاديات أوربا وثقافتها، وعلى الرغم من أنها تكونت من إظهار الطاقة الخلاقة الإنسانية إلا أنها تعد مظهراً من مظاهر أزمة عصر النهضة - أيضاً - ويقول : «إن الاشتراكية تقوم على أساس عدم الكفاية والعوز، أكثر من الوفرة، وهى تظهر ليس فى الأداء الحر للطاقات الخلاقة والإبداعية، ولكن فى خضوعها لمبدأ إجبارى. وهى تفرض على الإنسان الحر حياة منظمة»(١) وتتضمن الاشتراكية فى نظره الالتزام بنظام محدد، وهذا يؤدى إلى الحد من الحريات الفردية الخلاقة. ولذا فإنها «تعد على النقيض المباشر للفردانية»(٢).

ولكن ما الذى ساعد على ظهور الاشتراكية ؟

يحلل برديائيف ظروف نشأتها ويقارنها بظروف نشأة النزعة الفردية، فيلاحظ أن الظروف متشابهة ، إذ يقول «أعتقد أن الاشتراكية هى نتاج لتحلل المجتمع الإنسانى ، وحياة الجماعة وشعور الإنسان بالعزلة. ونتيجة للتطور الكبير للفردية، فالخوف من العزلة وضعف الاتصال بالآخرين. حث الإنسان على إعادة توطيد شكل معين من حياة الجماعة. والحياة الإجبارية والإلزامية ، وبالتالى فإن الاشتراكية تنشأ من الظروف نفسها التى نشأت منها الفردية؛ أى من تفكك المجتمع الإنسانى والعملية التاريخية. وهكذا وبينما طور عصر النهضة الفرد، فإن الاشتراكية تضع أساس مجتمع صناعى ميكانيكى جديد، يخضع كل شئ لغاياته وأهدافه»(٣) .

وقد قامت الاشتراكية على انقاض عصر الفردية، الذى شيده عصر النهضة، وهكذا يرى برديائيف أن العامل المؤسس لظهور الفردية والاشتراكية معاً واحد، فالهدف واحد، هو تحرير الإنسان من عزلته واغترابه، ولكن النتائج مختلفة؛ فالفردية أدت إلى عزلة الفرد وتفكك المجتمع، والاشتراكية أدت إلى قيام مجتمع آلى تتسم الحياة فيه بالجبرية والقهر، وذوبان الفرد، ولذا

---

(١) Berdyaev . N. The meaning of history. Ibid.. 169 .

(٢) Ibid. p. 169 .

(٣) Ibid : p, 170 .

فإن برديائيف يرى أن الاشتراكية لم تؤد إلى تحرير الإنسان بل إلى عبوديته. إذ يقول «إن مجيئ الاشتراكية كقوة جديدة فى الثقافة الأوربية وانتصارها واتساعها يعنى عملية استعباد افتتحت التاريخ الحديث» [1] «فقد زعم بردياييف أن الماركسية عاجزة عن أن تحل مشكلة نشاط الشخص وحريته؛ لأنها تدمج الفرد فى مفهوم الطبقة. ورأى أن هذه المشكلة إنما تحلها الوجودية المسيحية أو الشخصانية» [2] .

ويرى بردياييف أن الاشتراكية جاءت رد فعل للفردية والثورة الفرنسية، إذ يقول : «وتحوي الاشتراكية أيضاً - مبدأ رجعياً موجهاً ضد عصر النهضة ومرحلة الثورة الفرنسية من تحرير الإنسان؛ أى ضد التاريخ الحديث ككل الذى حرر الفرد، وهى مصحوبة بإنكار للذات من جانب الفرد، وبهروب من الذات. وبحث عن مشاركة جديدة، وتكتل جديد شبيه بالكنيسة»[3] .

وهكذا يرى بردياييف أن الاشتراكية قد انطلقت من مبدأ نبيل، وهو تحرير الإنسان من الاغتراب، ولكنها فشلت فى ذلك إذ أدت به إلى اغتراب جديد، ضمن الطبقة ،وآلة الدولة، والمجتمع المتماسك الذى يضحى بالفرد فى سبيل المثل العليا للاشتراكية، يقول بردياييف «إن فلسفة الماركسية فلسفة رجعية سوف تختفى، أما النقد الماركسى ضد الاغتراب فسوف يبقى إلى الأبد»[4] .

نعم فالإنسان المعاصر يواجه الاغتراب عن ذاته وعمله، وقد عبر ماركس أصدق تعبير عن هذا الاغتراب. لكن الاستخدام السيئ للاشتراكية أدى بها إلى تكبيل الفرد فى قيود طبقية واجتماعية جديدة.

«لقد ظن ماركس نفسه أن الاشتراكية ستأتى بمجتمع جديد يعلى من شأن الإنسان. إلا أن الجدل الماركسى تجاهل الواقع. فنقد المجتمع الرأسمالى انطلاقاً من الميتافيزيقا الاشتراكية، كان نقداً

---

(١) Berdyaev . N. The meaning of history, ibid : p. 170.

(٢) م. روزنتال : الموسوعة الفلسفية، ص ٧٨ .

(٣) Berdyaev . N. The meaning of history, ibid : p. 171.

(٤) جان لاكروا، مرجع سابق، ص ٩٤ - ٩٥ .

زائفاً إذ أن هذه الميتافيزيقا قد تأسست على أولوية المجتمع على الشخص الإنسانى، وقد ظن ماركس، أن أولوية المجتمع على الشخص ستكون ذات مكسب للإنسان» [١]. ويقول برديائيف أن الاشتراكية الثورية، قد ركزت على الصراع من أجل قضايا مادية نفعية وتجاهلت المثل الروحية والأخلاقية للأشخاص [٢] .

٢ - الاشتراكية الشخصانية :

إن الفكرة الأساسية فى نظرية برديائيف، هى الاشتراكية الشخصانية personalist socialism حيث تعد بديلاً عن التموضع الاشتراكى- أو الاشتراكية الموضوعية - التى تحول الذات إلى موضوع - بلا تفرّد [٣] . وتعد الاشتراكية الشخصانية التى يدعو إليها برديائيف اشتراكية إنسانية لا تذوب فيها الشخصية ولا تنعزل، بل تتسم الذات فيها بالتفرد والمشاركة معاً .

«فالمجتمع الاشتراكى الشخصانى يتسم بالحفاظ على الحرية الخلاقة للفرد، وعلى الفرد، أن يكتشف ويطور طبيعته بكل حقيقتها فى إطار وحدته العضوية الشخصية الكلية» [٤] «فقد ميز برديائيف بين نمطين من الاشتراكية؛ الاشتراكية الجماعية collective socialism، وهى ترتكز على تفوق وامتياز المجتمع والدولة وتميزهما على الشخص الإنسانى المفرد، والاشتراكية الشخصانية personalist socialism، وهى ترتكز على التفوق المطلق للشخص، على المجتمع والدولة، فى الاشتراكية الجماعية تقدم الدولة الخبز مقابل ثمن عظيم هو أخذ حريات الأشخاص أما فى الاشتراكية الشخصانية فإن الدولة تقدم الخبز لكل الأشخاص. لكنها تحفظ عليهم حرياتهم، وتمنعهم من الاغتراب عن وعيهم» [٥] .

فالشخص فى الاشتراكية الشخصانية هو هدف المجتمع والدولة ، وليس وسيلة للمجتمع كما هو الحال فى الاشتراكية الجماعية الموضوعية، والأشخاص فى تصور برديائيف واشتراكيته، ذوات

---

(١) Berdiaeff. N. Royaume de L' Esprit et Royaume de Cesar" . Ibid.. 56-57.

(٢) Ibid. p. 58 .

(٣) Paul Edwards. vol. one. ibid : p. 286 .

(٤) ibid : p. 286 .

(٥) على عبد المعطى محمد : تيارات فلسفية معاصرة، ص ٦٠٩ .

فاعلة، وليسوا أدوات بيد الدولة، لهم حضورهم الفاعل وليسوا مغتربين عن وعيهم وإنتاجهم. إلا أنه يتفق مع ماركس في فكرة الاغتراب؛ إذ رأى أنها أعظم فكرة أتى بها ماركس. وستبقى خالدة .

«فالاشتراكية الشخصانية ليست اشتراكية جماعية - ماركسية تلغى ذوات الأشخاص فى كيان هو الطبقة. إذ تعد هذه الاشتراكية واحدة من أكثر الأشكال رداءة للتموضع الاشتراكى. أما الاشتراكية الشخصانية فإنها تهدف إلى إيجاد مجتمع التواصل communal society هذا المجتمع قائم على الحب، والتعاون، وليس على التنافس والصراع الاقتصادى» [١] وتهدف الاشتراكية الشخصانية إلى جعل الاقتصاد وسيلة لرقى الإنسان، وليس هدفاً، بحيث تنتزع منه ملكيته، ويجرد من حقه فى الحياة . إلا أنه يرى إمكان بقاء الاقتصاد عملية اجتماعية، شرط تحرير الروح الفردية من الهيمنة الاجتماعية، فتبقى عينية مشخصه حرة» [٢]

إذ تختلف الاشتراكية الشخصانية عن الاشتراكية الجماعية «الماركسية التى تفرض أهدافها على الفرد وتجبره على العيش وفق غاياتها ومضمونها فى العلاقات الاقتصادية، فى حين أن الأولى تعمل على تطوير الفرد، وتجعله متواصلاً مع أقرانه عن طريق الحب الذى يدفع إلى تحويل الذات إلى شخصية متكاملة فى مجتمع التواصل communal society الذى تهدف إليه» [٣]

ويرى برديائيف أن التواصلية أكثر واقعية من الاشتراكية، فالاشتراكية جاءت من كلمة المجتمع society أما التواصلية فقد اشتقت من أصل كلمة المشاركة communion، فالأولى تتضمن النظام والإلزام، وفقدان الحرية، أما الثانية فتتضمن التعاون الحر، عبر الحب واحترام الحرية الفردية. ولا تكتسب التواصلية معناها من الجماعية، بل تتعارض معها، إذ إن الجماعية collectivisme لا تترك مكاناً للتفرّد individualisation» [٤] .

لقد انخرط برديائيف فى الحركة الشيوعية وأصبح اشتراكياً، إذ آمن بالاشتراكية باعتبارها نظاماً يحرر الإنسان من العبودية والقهر الذى يمارسه النظام الرأسمالى ضد الإنسان. ولكنه فى

---

(١) Paul Edwards. The Encyclopedia of Philosophy vol. one. Ibid : p. 286 .

(٢) على عبد المعطى محمد : تيارات فلسفية معاصرة، ص ٦٠٩ - ٦١٠

(٣) راوية عبد المنعم : عالم الفلاسفة، ص ٢١٤.

(٤) Berdiaff . N. Royaume de L'Esprit. ibid : p. 60 .

النهاية حارب الاشتراكية؛ لأنها استبدلت الطبقة بالفرد الإنسانى الذى هو هدف كل نزعة إنسانية. يقول برديائيف «لقد عارضت الشيوعية، لأننى أومن بالحرية، وبالاستقلال النهائى للشخص الإنسانى فى مواجهة النظم الاجتماعية والسياسية كافة»[١] .

فقد أخذ من الاشتراكية جانبها الإيجابى الداعى إلى تحرير الإنسان وترك الجانب السلبى الذى يتضمن إلغاء الفرد، لذا فقد أسس اشتراكيته الشخصانية التى تؤكد حرية الإنسان من كل تسلط، وتؤكد انفتاحه على الآخرين فى الوقت نفسه، إذ يقول «إننى على استعداد لأن أنعت نفسى بأننى إشتراكى، غير أن اشتراكيتى شخصية وليست اشتراكية متسلطة، فهى تستبعد ترجيح المجتمع على الشخص، لأنها تنبثق من اعتراف بالقيمة العليا لكل كائن إنسانى فردى صنع على صورة الله ومنح روحاً حراً[٢] بيد أن يلاحظ أن الفكرة الاقتصادية فى اشتراكيته غير واضحة، إذ «أن جوهر فكرة بردياثيف فى هذه النقطة هو أن فعل الدولة الذى يتسم بضرورة ضمان الاقتصاد الاجتماعى يجب أن يتحول إلى واجب يأخذ فى اعتباره حرية الإنسان، كما يتضمن حرية الحياة الذاتية للأشخاص»[٣] ويقول : «يتعين علينا خلق مجتمع جديد حر بدلاً من مجتمع العبودية، ذلك أن عمق الاشتراكية وحقيقتها هو تحرير الإنسان من الموضوعية وإعادته إلى ذاته»[٤].

غير أن هذه الفكرة تظل غير واضحة لديه، خصوصاً فى مسألة الملكية الاقتصادية، فهو يحاول التحلل من القانون وصبغ الوجود والمجتمع بصبغة عبثية مشخصة، تلعب فيها الحرية التلقائية دوراً رئيسياً، ولذا فقد وصفت اشتراكيته الشخصانية بأنها أقرب ما تكون إلى النزعة الفوضوية، ولعل ذلك هو ما تتطلبة فلسفة مرتكزة على حرية الإمكان»[٥] ولقد أتهم فعلاً باتصاله بالفوضويين ونفى بموجب هذه التهمة غير أننا نجده يوجه نقداً شديداً للفوضوية بالدرجة نفسها من النقد الذى وجهه للاشتراكية وللفردية أيضاً.

فقد رأينا – قبل هذا – النقد الذى وجهه للفوضوية، إذ رأى أنها نزعة معادية للإنسانية، إلا

---

(١) بردياثيف : الحلم والواقع، ص ٢٤٢ .

(٢) المصدر السابق نفسه : ص ٢٤٢ .

(٣) على عبد المعطى محمد : تيارات فلسفية معاصرة، ص ٦١٠ .

(٤) Berdiaeff. N. Royaume de l'esprit, ibid, p. 57 .

(٥) على عبد المعطى محمد : تيارات فلسفية معاصرة، مرجع سابق، ص ٦١٠ .

إن أفكاره غير الواضحة والتوفيقية جعلت الآخرين يتهمونه بالفوضوية، وخصوصاً الماركسيين الذين عارض أفكارهم، ومن الملاحظ أنه حينما انتقد الفردانية والجماعية ليقدم نظريته الجديدة على أنقاضهما، قدم نظريته هذه من خلال نقده لعبودية المجتمع والدولة، أى أن ذلك النقد يعد استمراراً لنقد ماركس وليس لفردية نيتشه، فحينما ينتقد الجماعية وسيطرة الجمهور على الفرد فإنه يقترب من الفردية،وفردانية نيتشه بالذات، وللهروب من تهمة الفردانية أو الفوضوية يدعو فردانيته بأنها شخصانية تواصلية .

يرفض برديائيف النزعة الواحدية Moniste؛ لأنها تعد مصدراً للاستبداد، ولأنها تتجاهل التعدد، وتؤكد الوحدة العامة، أما التعددية pluralisme فتعد أكثر قبولاً، حيث ترتبط بالفردية وتؤكدها. إلا أنه يرى أن الفردية تمثل شكلاً خفياً من أشكال الاستبداد للتسلط الرأسمالى»[1] .

وهكذا نجد برديائيف يرفض الجماعية والفردانية معاً ويدعو إلى مجتمع جديد ، مجتمع شخصانى وتواصلى société personnaliste et communautaire حيث يكون المجتمع هنا فى خدمة الذات الفردية، مع الاحتفاظ بالتواصل الداخلى بين الذوات»[2] فهو يدعو إلى مجتمع جديد يتجاوز الفردية والجماعية الشيوعية معاً، بالإضافة إلى النازية والفاشية، فالشيوعية والفاشية Fascis-me تولدان الصراع الدرامى بين الشخص والمجتمع، إذ يعد هذا الصراع سمة مميزة للمجتمعات الطبقية»[3] ولكن برديائيف لا ينكر واقعية المجتمع، إذ يقول : «إن المجتمع يمثل الواقع الأكيد، فالواقع لا يتكون من «الأنا» Moi والأنت «Toi» ولكن أيضاً من النحن nous، ومع ذلك فواقع «النحن» لا يسوغ ولا يبرر أبداً حق القبول بأولوية المجتمع على الشخص الإنسانى»[4] .

إذ يرى برديائيف ضرورة التمييز بين «الأنا» «والنحن»، فيقول : «فالأنت» ما هى إلا «أنا» أخرى مضمونها الخاص هو «نحن» و «اللاأنا» معاد ومضاد للأنا وقد تجد «الأنا» قدراً من التبادل مع اللاأنا، مع النصف الآخر، للوجود، ولكن هذا التبادل ليس هو كثرة الناس الآخرين، لأن

(١) Berdiaeff. N, Royaume de L' esprit. ibid : p. 52 .

(٢) ibid : p. 52 .

(٣) ibid : p. 52 .

(٤) ibid : p. 53 .

«اللاأنا» بوصفه موضوعاً يستبعد الأنا» [١] وهنا يلتقى بردياثيف مع فردية سارتر وهيدجر، فالأخر يلغى الذات ويستبعدها .

ويرى بردياثيف «أن المجتمع لا يوجد إلا بوصفه اغترابا خارجياً لطبيعة الإنسان نفسه» وقد تمثلت النزعة الشمولية l'universalisme لدى، هيجل، وماركس، ودوركايم، وغيرهم، وكل المذاهب التى أعلنت أولوية المجتمع والدولة على الشخص الإنسانى، وقد انطلقت هذه الشمولية الزائفة من منطق زائف يجعل العام Le général أكثر صدقاً من الخاص، أو الفردى l'individuel[٢] .

إن تأكيد أولوية المجتمع والدولة والطبقة قد أدى إلى كيان استبدادى يلغى الحرية الفردية، ويجعل الشخص مجرد أداة لمفاهيم عامة . كالطبقة والأمة، والمجتمع .... إلخ. وهكذا فإن الإرادة العامة تسود الإرادة الفردية . ويرى بردياثيف أن القانون الطبيعى أو الاجتماعى لا يمكن أن يحل محل الإنسان ، الذى يمتلك روحاً وحرية، وأن أي تأكيد للموضوعية والضرورة لا ينتج سوى العبودية «غير أن بردياثيف لا يقدم لنا بديلاً للثورة الاجتماعية سوى مبدأ دينى صوفى – فقط، وينقلنا من مستقبل الإنسان على الأرض إلى مستقبل فى حضرة الذات الآلهية [٣] . ولذا فإنه لم يتمكن من تقديم بديل للفردانية، والجماعية على الرغم من نقده ومآخذه الصائبة فى ذلك .

سادساً : الحرية والعبودية :

١ – يعد بردياثيف فيلسوف الحرية، إذ نجده يرفض كل أشكال العبودية ويرى أن الإنسان والحرية شئ واحد، حيث «يقرر أن الحرية هى أساس الشخصية والفعل، وأن الإنسان مخلوق على الحرية»[٤] ويرى تبعاً لذلك أن القوانين تحد من حرية الإنسان، إذ يمجد بردياثيف الحرية ويراها ملازمة لوجود الإنسان، بل تعد أسبق من وجوده، وهذا هو موقف سارتر وكل الوجوديين إلا أنه يقدم الحرية على الوجود، يقول بردياثيف «الحرية هى المصدر الأول للوجود وشرطه، ولقد وضعت

---

(١) بردياثيف : العزلة والمجتمع، ص ١٠٥ .

(٢) Berdiaeff. N. Royaume,de L' esprit. Ibid : p. 53 .

(٣) Berdiaeff. N. Royaume, de l'esprit Ibid. p. 54.

(٤) راوية عبد المنعم : عالم الفلاسفة، ص ١٩٢ .

الحرية بدلاً من الوجود فى أسس فلسفتي، إن سر العالم يكمن فى الحرية، وقد أراد الله الحرية، والحرية هى منشأ المأساة فى العالم، الحرية هى البدء والنهاية، وأستطيع أن أقول أننى عكفت طيلة حياتى على صياغة فلسفة للحرية، فالحرية هى التى تملك وحدها صفة مقدسة، بينما ينبغى أن تلغى جميع الأشياء التى أضفى عليها الإنسان منذ فجر التاريخ طابعاً مقدساً»[١] .

ويرى برديائيف أن للحرية ثمنها الباهظ، إذ قد تعادى كل من حولك، تعادى الطبيعة والمجتمع، فهناك نوعان من الناس، الأول : ينسجم مع البيئة المحيطة به، والآخر يتمرد على كل ما هو سائد، والثانى : هو الإنسان الحر المجدد والثائر، غير أنه قد يعانى من القهر والعزلة كما حدث لبرديائيف، أن تكون حراً يعنى أن تحدد موقفك من الحياة، وأن تعانى المخاطر والألم، والشخصية الإنسانية لا تسمو ولا تتقدم إلا عبر الألم والمعاناة .

«الحرية مطلب عسير وعبء ثقيل، والناس يتنازلون عن الحرية فى أغلب الأحيان لتخفيف أعبائهم»[٢] ولذا فإنهم يقعون فى العبودية.

ويضع برديائيف تصوراً جديداً ومختلفاً عن تصور الوجوديين أنفسهم بشأن الحرية، فإذا كان الوجوديون يرون أن الوجود يسبق الماهية، فإن برديائيف يرى أن الحرية سابقة للوجود نفسه، إنها لا تأتى من شئ سابق عليها، لأنها لو أتت من شئ لما كانت حرية، بل ضرورة، «إن الحرية هى الطاقة الخلاقة الداخلية فى الإنسان، فبواسطة الحرية يستطيع الإنسان أن يخلق حياة جديدة، ومجتمعاً جديداً، قائماً على الخلق والإبداع»[٣] ويرى برديائيف أن الحرية ليس لها أساس، فهى تأتى من العدم، فليست محتومة الوجود، ولا متولدة عنه، إن الحرية فى نظره تنطلق من الهاوية، إن فعل الحرية هو فعل أصلى ولا عقلى تماماً، وهى إمكان أكثر منها فعل ، فلا يمكن للفرد أن يمسك بها»[٤] .

إذن فالحرية تسبق الوجود، وتسبق كل ما هو عقلى، غير أن هذا لا يعنى أن الحرية مجرد فعل عشوائى، لذا نجد برديائيف يقدم فكرة أخرى تساعد على تصحيح الميل بمظهر العشوائية

---

(١) بردیائیف : الحلم والواقع، ص ٥٧ .

(٢) نفسه : ص ٥٨ .

(٣) Berdiaeff. N. Royaume de L' esprit, p. 98.

(٤) جون ماكورى : الوجودية، مرجع سابق ، ص ٢٥٩ .

المطلقة، إذ يقول : «إننا نرى فى الحال أن للحرية معنيين مختلفين : - فالحرية إما أن تعنى الحرية الأصلية اللامعقولة التى تسبق الخير والشر وتتحكم فى الاختيار بينهما. أو تعنى الحرية النهائية المعقولة، الحرية فى الخير والحق، وهذا يعنى أن الحرية تفهم على أنها نقطة بدء وطريق، كما تفهم على أنها أيضاً غاية ونهاية»[1] .

فالحرية تعنى الاختيار، وتعنى الفعل الخلاق، وتتضمن التمييز بين الممكنات»[2] وهكذا يرى برديائيف «أن الحرية تسبق الوجود، وأنها أساس الكائن، وأن العالم الشخصانى هو الحقيقة الوحيدة التى لا يمكن الوصول إليها إلا عن طريق ضروب من الرفض المتتالية»[3] ويرى برديائيف «أن أى مذهب انطولوچى يعترف بالأولوية المطلقة للوجود هو مذهب حتمى، وكل مذهب عقلى هو -أيضاً - مذهب حتمى، فهو يشتق الحرية من الوجود؛ إذ تبدو فيه الحرية محتومة الوجود وهو أمر يعنى فى نهاية التحليل أن الحرية وليدة الضرورة، ويكون الوجود بذلك ضرورة مثالية، فهو وحدة مطلقة وكاملة، غير أن الحرية لا يمكن أن تشتق من الوجود، فجذورها تضرب فى العدم وفى اللاوجود»[4] وقد رأى برديائيف فى الحرية تلك القيمة التى تتحقق جدلياً وسط عالم موضوعى هو فى آن واحد أداتها ونفيها، حرية مبدعة يختصها الفيلسوف بالحب»[5] .

وإذا كانت الحرية لا أساس لها، لأنها تأتى من اللاوجود أو العدم، فإنها تشكل بعداً مأساوياً لفعل الإنسان، إذ أن ما ينتج عنها من فعل هو الخير أو الشر، وهما نقيضان، فالسر الغامض لأصل الحرية مثله مثل السر الغامض لأصل الشر يولّد القلق لدى الإنسان، لأن الحرية قد تؤدى إلى ممارسة الشر كما تؤدي إلى ممارسة الخير على حد سواء.

ويبدو أن الحرية تتضمن فى داخلها بذور تدميرها، بحيث نجد أن السر الغامض لأصل الحرية يسير جنباً إلى جنب مع السر الغامض لأصل الشر، «إن مأساة مسار العالم هى نفسها مأساة الحرية، فهى تتولد من الدينامية الداخلية للحرية، من قدرتها على أن تتحول إلى ضدها»[6] .

---

(١) جون ماكوري ، الوجودية ، مرجع سابق : ص ٢٦٠ .

(٢) Berdieff. N. Royaume De l'Esprit. ibid : p. 100.

(٣) چان لاكروا : نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة، مرجع سابق، ص ٩٥ - ٩٦ .

(٤) چون ماكورى : الوجودية، مرجع سابق، ص ٢٥٩ .

(٥) چان لاكروا : مرجع سابق، ص ٩٧ .

(٦) چون ماكورى : الوجودية، ص ٢٦١ .

وهكذا يتفق برديائيف في عزفه لهذه النغمة المأساوية مع عدد كبير من زملائه الوجوديين»[١] غير أن الخطر الذى تمثله الحرية لا يعنى التخلى عنها، بل يجب تنميتها حسب تصور برديائيف وسائر الوجوديين والشخصانيين، وسبب ذلك واضح، إذا كانت الحرية هى نفسها سبب الوجود الإنسانى ذاته فإن معنى ذلك أن لا إنسانية بغير حرية، وقد تكون الحرية خطرة ولكن ليس ثمة كرامة بشرية بغير حرية، ولابد من تحمل مخاطر التوسع فى الحرية باستمرار»[٢] فالحرية تعنى الإبداع، الإبداع لكل ما هو جديد لأن غير ذلك يعني التكرار والمحاكاة والتقليد .

٢ - الأخلاق الإبداعية :

هذه الحرية هى سر الخلق والإبداع لكل مجالات الحياة بما فى ذلك الفن، والأدب، والأخلاق، فالإبداع لا يمكن أن يتم دون حرية المبدع نفسه، ويدعو برديائيف إلى أخلاق شخصية مبدعة حرة غير مرتبطة بقانون خارج الشخص، إذ «يرفض برديائيف رفضاً قاطعاً أى نوع من الأخلاق المرتكزة على القانون، ووسم مثل هذه الأخلاق بأنها أخلاق عبيد، لا تعبأ بحرية الأفراد، ولا تقيم وزناً لاختياراتهم الحرة، ولإمكانات الوجود»[٣] ولذا فإن الأخلاق لدى برديائيف هى أخلاق إبداعية ذاتية لا ترتبط بقانون خارج الشخص، «إن برديائيق يدعونا إلى التركيز فى حياتنا الأخلاقية على حرية الإمكان، وهو ينفى عبارة «كانط» الداعية إلى إقامة الأخلاق على القانون الكلى ويقول - متفقاً مع موقفه/ لا تفعل بحيث يكون المبدأ الصادر عن فعلك قانوناً كلياً «ويتابع ذلك بقوله» يجب عليك أن تفعل دائماً بطريقة فردية، وأن تعمل ما يميزك عن غيرك من الأفراد، إن أخلاق برديائيف إذن أخلاق إبداعية، تتسم بالحرية والاختيار»[٤] وهى أخلاق شخصية، ونسبية، وإبداعية،

وهذا يقربه من فهم «نيتشه» للأخلاق الفردية المبدعة، حيث رفض نيتشه أخلاق الضعف، وأخلاق العبيد، «ولهذا فالأخلاقي الأصيل هو الذى ينسج نموذجاً أو فعلاً جديداً غير مسبوق لأحد[٥] .

---

(١) جون ماكورى : الوجودية، ص ٢٦١ .
(٢) المرجع السابق نفسه : ص ٢٦١ .
(٣) على عبد المعطى محمد : تيارات فلسفية معاصرة، ص ٦٠٥ .
(٤) المرجع السابق نفسه : ص ٦٠٦ .
(٥) راوية عبد المنعم : عالم الفلاسفة، ص ٢٢٣ .

ويبدع الإنسان أفعاله وقيمه بما يميله عليه وجدانه وإدراكه لأفعال الخير والشر، دون أن ينتظر قانوناً بذلك «ولا شك أن موقف الأخلاق الإبداعية عند برديائيف يحمل معه بعداً روحياً وشخصياً فالإنسان يسعى دائماً للأخلاق بشخصه وفعله الخاص؛ ولا ينتظر قانوناً يفرض عليه الأخلاق، فلا القانون يمكن أن يؤخذ معياراً، ولا الخير في حد ذاته غاية ينتهي إليها السلوك، يمكن أن يصلا بالإنسان إلى حد الفعل الأخلاقي»[١]

ولكن ما الهدف من الفعل الأخلاقي عند برديائيف؟ هل هو الشخص نفسه أم المجتمع بشكل عام؟

إن هناك اتجاهين في هذا الصدد، يرى الأول أن الأخلاق نتاج اجتماعي، وما على الفرد إلا أن يسلك وفقاً لقانون وضرورة اجتماعية، وسوف نناقش هذه الفكرة في الباب الثالث لدى علماء الاجتماع، وهذه النظرية تلغي المبادرة الفردية، أما الاتجاه الثاني، فيؤكد أن الأخلاق ذات مصدر شخصي إبداعي، فالشخص هو خالق القيم وموجدها، والمجتمع يسير على درب أخلاق الأفراد المبدعين والمجددين للحضارة الإنسانية، وينتمي برديائيف إلى هذه الفئة التي تؤكد أن الشخص هو الهدف من الأخلاق، وهو المبدع في الوقت نفسه، إذ «يرى أن الأخلاق الإبداعية تقتضي أن تكون الشخصية العينية الفريدة للفرد البشري هي القيمة العليا في الحياة الخلقية، وبالتالي فإن الفعل الخلقي لا يمكن أن يعد مجرد واسطة أو أداة لنصرة أي قانون كلي عام»[٢]

فالشخصية هي القيمة الأساسية للأخلاق وليس المجتمع، والإنسان هو الذي يحدد فعل الخير والشر انطلاقاً من كونه كياناً كلياً قائماً بذاته، «وهكذا يخلص برديائيف إلى القول بترقي الأخلاق في ثلاثة اتجاهات، هي: الحرية Freedom والرحمة Kindness والإبداعية Creativeness»[٣] إلا أنه يختلف مع «نيتشه» في القول بأخلاق الرحمة أو الشفقة، فقد رفض نيتشه الأخلاق القائمة على الشفقة ورأى أنها تمثل أخلاق الضعف وينبغي تجاوزها إلى أخلاق القوة.

إن النظرية الأخلاقية لبرديائيف تؤكد الحرية والخلق وتعارض كل القيم النفعية مع ما تؤدي إليه من ثبات وجمود لتفضل الأخلاق الروحية immanently spiritual التي من خلالها نميز بين الأهداف البعيدة والمعنى الجوهري لها، أما الأخلاق النفعية فإنها ترتكز على مجردات ومفاهيم زائفة»[٤] لأنها لا تعير اهتماماً لحريات الآخرين ومصالحهم، فهي أخلاق أنانية، وهذا ما يرفضه

(١) راوية عبد المنعم: عالم الفلاسفة، ص ٢٢٢.
(٢) المرجع السابق نفسه: ص ٦٢.
(٣) المرجع اسابق نفسه: ص ٦٢.
(٤) Paul Edwards. The Encylopedia pf philosophy. vol. one. p. 287

برديائيف، حيث يرى أن الإنسان يقرر لنفسه القيم ويدرك نقيضها، كما يدرك أن له ارتباطات واقعية مع الآخرين، ولذا فإن سوء استعمال الحرية يؤدى إلى نتائج غير أخلاقية، فالفعل الإنسانى الحق لا يمكن أن يستخدم الشخص كوسيلة، إن أخلاق الحرية يجب أيضاً أن تكون أخلاق الشفقة والتسامح، هذه الأخلاق المثلى تكمل الوجود المتناسق للانسان»[١] .

وأخيراً فإن برديائيف قد أكد على أن الإنسان يمتلك حرية مطلقة، فهو المسئول عن نفسه وعن أفعاله. فهو مبدع القيم وليس متلقياً لها من أية سلطة كانت «فالحرية بمعناها العميق هى سن الرشد بالنسبة للإنسان، إنها الإدراك الواعى للإنسان لذاته ولله، فالإنسان كائن حر وليس مستعبداً»[٢] فالحرية هى الإبداع وهى الوجود الإنسانى الحق، ولذا نجد برديائيف «بربط ربطاً سليماً بين الحرية والإبداع، أى المشاركة فى الخلق. «الإبداع هو السر الغامض للحرية، والحق أن بإمكان الإنسان أن يبدع ما هو بشع، كما يبدع ما هو جميل ومفيد على حد سواء» ومع ذلك لابد من إطلاق العنان للإبداع رغم مخاطره، لأن الإنسان لا يحقق علوه إلا عن طريق ممارسة الحرية»[٣] ولا يدرك الحرية إلا إنسان يتميز بالوجود الحقيقى، هو الإنسان المتميز، أما عامة الناس فإنها لا تدرك هذه الحرية، ولذا تظل خاضعة للعبودية، ومن هنا كان الأفراد أو الأشخاص هم مشاعل الثورة وقادة الفكر عبر التاريخ، وهنا «يرى برديائيف أن الجماهير لا تقدّر الحرية وهى قانعة راضية بالأنماط الروتينية من الوجود البشرى، ولهذا السبب نجدها عرضه لأخطار الديكتاتورية التى تقوم على أساس الديماجوجية «حكم الدهماء» demagogy [٤].

٣ - العبودية :

رأينا أن برديائيف يؤكد أن الإنسان حر، وأن الحرية سابقة لوجوده، وأن الفعل الحر ينتج عنه كل ما هو جديد فى هذا الكون. ولكن ما الذى يعوق حرية الإنسان؟ .

يرى برديائيف أن الإنسان تسلب حريته من قوى متعددة نفسية واجتماعية، وطبيعية... إلخ ولذا يرى برديائيف «أن الحرية نقيض العبودية، وهذه أنواع، وعلى الإنسان التحرر من كل عبودية، وشر أنواع العبودية هى **عبودية الإنسان لنفسه**، حيث يقع عبداً لشهواته ودوافعه الغريزية على حساب

---

(١) Paul Edwards The Encyclopedia of philosophy, vol. one, p: 287 .

(٢) Berdiaeff, N. Royaume, De L'Esprit : ibid : p: 99 .

(٣) جون ماكورى : الوجودية، مرجع سابق، ص ٢٦١ .

(٤) المصدر السابق نفسه : ص ٢٦٢ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

قواه الروحية التى يخبو نورها وسموها تدريجياً»[1] . ويرى أن «الأنانية» وحصر كل شئ فى نطاق الذات يعد مصدراً جوهرياً من مصادر الاستعباد لأن ذلك يضع الإنسان فى دائرة وعيه الخاص، ويعوق نمو الروح وتوسيع آفاقها، ويحول بينها وبين التعبير عن دوافع الحب والخلق الكامنة فى نفسه»[2] . وهو هنا يختلف عن نيتشه الذى يدعو الفرد إلى حب الذات .وتمجيد الأنانية .

ويرى برديائيف أن «التعلق العاطفي لفكرة من الأفكار والارتباط الشديد بقضية من القضايا قد يعرقل تقدم الإنسان، ويعوق نماء نفسه، وقد لعبت بعض الأفكار الدينية الجامدة دوراً فى استعباد الإنسان، والإنسان هو مبدع الأفكار وخالق النظم والعادات الاجتماعية، والتقاليد ليست سوى أفكار أصبحت موضوعات، وتحريره يقتضى ألا يظل مستعبداً لهذه الموضوعات التى خلقها، وأن يظل قادراً على خلق آداب جديدة»[3] .

فالعبودية الأولى هى عبودية الإنسان لذاته وعواطفه وأفكاره، فالإيمان بفكرة محددة إيماناً قاطعاً يؤدى إلى جمود الفكر والإبداع ، ولذا على الإنسان أن يخضع – دائما – كل فكرة يعتقد بها للفحص والمراجعة.

أما في الخارج فهناك عدة قوى تهدد الحرية «فهناك فى الخارج تقف قوى عدوانية مادية تحاول استعباد الإنسان بقوة، ومن بين هذه الأشياء تبرز الحضارة المتنامية والصناعة فهما من الأمور التى تسرع الخطئ بالإنسان دون أن يكون قد اكتمل وعيه الخلقى، فتعوق تحقيق حريته، وقد يضيع وسط طوفان العلم والصناعة وبريق الحضارة الزائف»[4] .

وهنا نلاحظ النظرة المتشائمة لبرديائيف من العلم والحضارة، فهو هنا يسير لملاقاة «جان جاك روسو» الذى رأى أن الحضارة شر وينبغى تجاوزها، والعودة إلى حالة الطبيعة، ونحن نرى أنه لا يمكن فى دفاعنا عن الحرية أن نحارب العلم ومنجزاته، بل على العكس من ذلك نجد أنه بالعلم وحده استطاع الإنسان أن يتحرر من قهر الطبيعة له حينما كشف أسرارها وتحكم فى قواها وحركتها وسخرها لخدمته .

---

(١) راوية عبد المنعم : عالم الفلاسفة، ص ١٩٥ – ١٩٦ .

(٢) برديائيف : العزلة والمجتمع، ص ٩ .

(٣) المصدر السابق نفسه ، ص ٩

(٤) راوية عبدالمنعم ، عالم الفلاسفة ، ص ١٩٨ .

عبودية المجتمع والدولة :

ويرى برديائيف أن «أخطر أنواع العبودية هى عبودية المجتمع، ففي الجماعات البدائية كانت الشخصية ضائعة فى غمار المجتمع، ومع تقدم الإنسان التاريخى زاد تنوع الأفراد وتفاوت الشخصيات الإنسانية زيادة عظيمة»[١] وقد ساعد هذا على تحرر الإنسان من عبودية المجتمع. ويرى برديائيف أن قيام المجتمع بأنظمته وقوانينه ومؤسساته كل ذلك قد أدى إلى تكبيل حرية الإنسان، ذلك «أن أى شكل من أشكال التنظيم يعد عدواً للحرية بما في ذلك الأسرة والمجتمع والمؤسسات الحزبية والاجتماعية والرأى العام والدولة. فالإبداع لا يتم إلا فى مناخ الحرية وتربتها»[٢] يقول بردياثيف «كل جماعة من الناس يتكتلون معاً فهم أعداء للحرية، بمعنى أقوى أن كل مجتمع منظم أو فى سبيله إلى التنظيم فهو معاد للحرية ميال لإنكار الشخصية الإنسانية، وهذا ناجم عن تزييف قاتل للوعى»[٣] .

لذا يرى بردياثيف أن الحرية الشخصية لا تتحقق إلا بعيداً عن عالم الجماهير، وعن سيطرة المجتمع «إذ «يعد بردياثيف جميع علماء الاجتماع الذين يذ هبون إلى تأكيد أهمية المجتمع، ويضعونه فى مرتبة أسمى من الشخصية من الرجعيين .

وكذلك الذين يرون أن المجتمع هو الذى يصنع الفرد ويكوّن شخصيته. والحقيقة فى نظره عكس ذلك فرسالة الشخصية الإنسانية تكمن فى خلق المجتمع»[٤] .

ويرى بردياثيف «أن كل ما يصدر عن المجتمع ينزع إلى الاستعباد، فى حين أن كل ما ينبعث من الروح يدعو إلى التحرر .

ويرى أن الإنسان يستعبد نفسه عندما يجعل من المجتمع مثلاً أعلى، ويؤله الدولة ويحلق منها الأساطير»[٥] فالإنسان هو الذى يميز بين الحق والباطل، وفى تحقيقه لحريته يعمل على تطوير المجتمع، «فالروح هى الحرية، والحرية هى الروح، ومسألة التمرد مرتبطة بالحرية ويستطيع التمرد أن يحرر الإنسان من كل أشكال العبودية»[٦] .

---

(١) على أدهم : بين الفلسفة والإب ، ص٢٠٥ .
(٢) بردياثيف : الحلم والواقع، ص ٦٠ - ٦١ .
(٣) المصدر السابق نفسه : ص ٦٢ .
(٤) على أدهم : بين الفلسفة والأدب، ص ٢٠٦ .
(٥) المصدر السابق نفسه : ص ٢٠٦ .
(٦) بردياثيف : الحلم والواقع، ص ٦٦ .

عبودية الجمهور والرأى العام :

يؤكد برديائيف أن الجمهور يقهر الإنسان ويفقده استقلاله، ويجعله يسلك سلوكاً لا واعياً، ويخضعه للتقليد، إذ يقول «فحياة الجماهير يتحكم فيها قانون لا شخصي، فإذا خضعت الشخصية للايحاء الجماعى ولغريزة المحاكاة وللعواطف الدنيا للجماهير أصابها الفقر من حيث الكيف، وغريزة الجماهير ليست غريزة قوم منظمين ،كما أن الجمهور ليس تعبيراً عن «نحن» ، ذلك أن الجمهور، أو الجموع تمثل «الهو» أو الشيء لأن الـ «نحن» تفترض «أنا» أخرى أو «أنت» وحينما تواجه «الأنا» الجمهور تجد نفسها مرغمة على أن تتقبل الطابع الذى يفرضه عليها الجمهور. وأن تعتنق غرائزه اللاشعورية وعواطفه»[١] .

ونلاحظ هنا إتفاق برديائيف مع أنصار النزعة الفردانية، كيرجارد، ونيتشه، وهيدجر، وسارتر، فى النظرة إلى علاقة الشخص بالجمهور، فهى علاقة تضاد، وتنافر، كل طرف يوجد بنفي الآخر. ويؤكد ما ذهب إليه لوبون ويونغ وتارد كما سنرى فى الباب الثالث من أن الجمهور غير واع، يحاكى الفرد المبدع فقط.

ويرى برديائيف أن الزعماء أنفسهم حين يحاولون السيطرة على الجمهور فإن الجمهور يحاول أيضاً التحكم فى الزعماء وتوجيههم عبر ما يسمى «بالرأى العام، ومصالحه السطحية «فزعماء الجماهير أشبه بالوسطاء، فهم يتحكمون بالجماهير ويسيرونها، ولكن الجماهير تتحكم بهم وتسيرهم – أيضاً – ، فقد ذكر «فرويد» بحق أن الزعيم يؤثر على الجماهير تأثيراً غرامياً حتى أنهم يخضعون له خضوعاً أعمى، وهذه الحقيقة هى التى جعلت من الممكن قيام ديكتاتورية. على رأسها قيصر، ونابليون، وغيرهم من الديكتاتوريين المعاصرين»[٢] .

«ويرى برديائيف أن الناس ثلاثة :السيد والعبد والرجل الحر، أما الأولان فوجود أحدهما يفترض وجود الآخر، أما الرجل الحر فيوجد وحده، لأنه خرج عن أنانيته وانفتح على الآخرين. وتحرر من الموضوعية التى تعد مصدر الاستعباد الذى يتمثل فى الكنيسة والدولة [٣] . وتجعل السلطة الإنسان عبداً لها أيضاً ولهذا وجب التحرر من الحاجة «إن في طليعة العبيد أولئك القادة الطغاة.

---

(١) برديائيف : العزلة والمجتمع، ص ١٧١ .
(٢) المصدر السابق نفسه : ص ١٧٢ .
(٣) بولس سلامة : الصراع فى الوجود، ص ٤٢٧ – ٤٢٨ .

فإنهم عبيد الرغبة التى أوصلتهم إلى الأريكة»[١] .

نخلص من هذا إلى أن برديائيف يرى أن الإنسان حر بطبيعته، ولكنه يقع تحت أشكال من العبودية وهي :عبودية الإنسان لذاته، وعبوديته للمجتمع، والدولة. والكنيسة وكل المنظمات السياسية والاجتماعية، والجمهور أو الرأي العام ، والحاجة وعلى الإنسان أن يخرج من عبوديته بتخفيف حريته وبالتمرد على كل أشكال العبودية تلك .

إن من أهم سمات الشخصية هى الكفاح المستمر طلباً للسمو وللحرية. وهذا الكفاح يترافق مع الألم والمعاناة، إذ لابد من معوقات تقف دون تحرره. فالإنسان «يحاول الخروج من العبودية، عبودية سلطة المجتمع أو الدولة أو الطبقة... إلخ. بما تمثله من تحكم وطغيان، وهذه السلطات التى يجابهها على مدى رحلة الوجود، تتطلب منه المجاهدة وتحمل الآلام لمجابهة العبودية والحتمية»[٢] .

إن الألم والمعاناة والمخاطرة صفة للإنسان الحر أما من يرضون بالعبودية، فإنهم يخافون الأخطار؛ لكونهم لم يدركوا أنهم يعانون من أشد الأخطار فتكاً، وهى العبودية، وفقدان الشخصية الحرة . غير أن هجوم بردیائیف على الدولة «لم يدفعه إلى معكسر الفوضويين، ولا إلى جماعة المنهزمين بل زاده إيماناً بالحاجة إلى الحكومة القوية التى تسترشد بالقيم الروحية، وتقيم الوزن للشخصية الإنسانية، لأن قوة الدولة متوقفة على قوة الأفراد الذين تتكون منهم»[٣] .

إذن كان هجوم بردیائیف موجهاً ضد كل شرعية شمولية سواء تمثلت فى مذهب فكرى أو فى سلطة اجتماعية. مؤكداً حرية الشخص غير المحدودة، فثار ضد عبودية المجتمع والدولة، ولكن هل تعنى هذه الدعوة إلى الحرية . رفض المجتمع والدولة، والارتباط بالآخرين، وهل تعنى العزلة والانفصال عن الاخرين؟ تستطيع أن تلاحظ «أن بردیائیف ليس ضد الاجتماع بل خصم عبودية الاجتماع»[٤] .

سابعاً : العزلة والاتصال :

نادى بردیائیف بالتحرر من كل أشكال العبودية من عبودية الذات والمجتمع ومن عبودية

---

(١) بولس سلامة : الصراع فى الوجود، ص ٤٢٩ .

(٢) راوية عبد المنعم : عالم الفلاسفة، ص ٢١٩ .

(٣) بردیائیف : العزلة والمجتمع، ص ١٦، (من مقدمة المترجم).

(٤) بولس سلامة : الصراع فى الوجود، ص ٤٣٤ .

الدولة والجمهور ، ولكن هل يعنى ذلك أن يتعزل الإنسان عن الآخرين، ويعيش وحيداً ليمارس حريته كما رأينا ذلك لدى الفردانيين الذين أدانوا بعمق الحياة مع الجماهير، وأكدوا جميعاً أن الجمهور لا يملك وعياً وإنما يمارس القهر والعبودية على الفرد الإنسانى. وأن الإنسان يعيش فى عزلة حين يعيش مع الآخرين، ويعيش فى عزلة أخرى حين يبتعد عنهم، فكيف يفسر برديائيف إشكالية العزلة؟ وهل العزلة ضرورية لنمو الشخصية أم أن نموها يتم بالانفتاح والاتصال بالآخرين؟ لقد مجد نيتشه العزلة وتغنى بها فما موقف برديائيف منها ؟

يرى برديائيف أن مشكلة العزلة تعد من أهم القضايا الوجودية والإنسانية التى لم تنل حقها من البحث حتى الآن، فهى تحدد حالة العزلة التى يعيشها الفرد وحالة الاتصال بالآخرين، والظروف المصاحبة لكلتا الحالتين: «ذلك أن الشعور بالعزلة ينبثق من محاولة الإنسان تنمية شخصيته بغض النظر عن حياة النوع الإنسانى. والإنسان لا يدرك أصالته وتفرده وتميزه عن كل شخص وعن كل شئ إلا عندما يكون وحيداً، وحينما يستبد به ذلك الشعور الحزين الكئيب باتعزاله، والشعور بالعزلة الحادة يجعل كل شئ آخر يبدو غريباً، معادياً، وحينئذ يشعر الإنسان بأنه غريب متوحد لا وطن روحياً له»[(١)].

ففى العزلة يشعر الإنسان بما يميزه عن غيره، وفى الاتصال بالآخرين تذوب شخصيته، ويؤدى دوره كأى شخص آخر ، إلا أن برديائيف يحذرنا من العزلة المطلقة، ومن الذوبان فى الآخرين، بل لابد من الاتصال بهم مع الاحتفاظ بشخصيتنا المستقلة الفاعلة، فالمجتمع يمثل عالم الضرورة والحتمية وسيادة القانون، أما الفردية والعزلة فتمثل عالم الحرية والشعور بالتميز ويرى برديائيف أن العزلة التى يعانيها الشخص هى نتاج مباشر للضغط الذى يمارسه العالم الطبيعى والاجتماعى على الشخصية لتحويلها إلى موضوع، إلا أن للشخصية وظيفة خالقة عليها أن تمارسها فى الطبيعة والمجتمع»[(٢)] لتحويلهما معاً لصالح الفرد وأهدافه .

لقد تحدثنا عن اغتراب الإنسان لدى «هيدجر » و«سارتر» حيث فسر سارتر بعمق حالة اغتراب الإنسان وسط الآخرين، وها هو برديائيف يحلل هذه الإشكالية، ولكنه يقدم حلاً لها؛ إذ يرى أن هناك نوعان من العزلة :

---

(١) بردیائيف : العزلة والمجتمع، ص ٩٣ .

(٢) المصدر نفسه : ص ١٥٨ .

- **العزلة داخل الذات نفسها، والعزلة وسط الآخرين،** فالإنسان يشعر أولاً بتوحده وعزلته النفسية، وينظر للآخرين باعتبارهم موضوعات غريبة عنه، ولكنه حذر من هذا الشوق والحنين إليهم، فليسوا هم طريق النجاة لتحرره، فلو اتجه إليهم لعاش فى عزلة جديدة تلغى وجوده وتميزه، ويقول بردياثيف «بيد أن العالم الموضوعى لا يمكن أن يكون وسيلة لتخليص الإنسان من سجن عزلته، وهكذا تبقى الحقيقة الأساسية صحيحة، ألا وهى أن أى اتصال موضوعى لا يمكن أن يساعد «الأنا» أثناء سيرها فى طريق الحرية والاتصال الروحى، أياًكانت العلاقة بينهم. ففى أعماق عزلته ووجوده التنسكى ينمو فى الإنسان الشعور الحاد بشخصيته وأصالته وتفرده فيتوق إلى الهروب من سجنه الوحيد ليدخل فى اتصال روحى مع أنا أخرى ويجعل من نفسه شيئاً واحداً مع هذه «الأنا»، ولكنه فى الوقت نفسه يجب أن يسير بحذر خوفاً من ألا يلتقى إلا بالموضوع»[١] .

ويقرر بردياثيف أن العزلة المطلقة غير مقبولة، إذ تمثل انتحاراً للفرد، ولكن الذوبان فى الآخرين يشكل اسوأ انتحار أيضاً، ولذا فلابد من وسيلتين لتخليص الفرد من العزلة، وهما :-

العزلة المؤقتة لتركيز قوى الذات وتحديد سماتها وخصائصها ومعرفة ما يميزها عن غيرها؛ والاتصال بالآخرين بشرط أن تكون الذات هنا فاعلة، تملك حريتها واستقلالها. «فالعزلة المطلقة مرادفة للجحيم وللعدم، ولا يمكن تصورها إلا عن طريق السلب، والعزلة النسبية تقتضى العجز والسلب، ولكن لها جانب إيجابى حينما تعلو على ما هو مألوف ونوعى، وتعلو على العالم الموضوعى أيضاً، فهى تمثل حينئذ حالة عليا من حالات «الأنا» ودرجة الانفصال تحدث خروجاً على «الروتين» الاجتماعى اليومى للعالم الوضيع، وهذا الانفصال يعد مرحلة من مراحل نمو الإنسان الروحى»[٢] .

غير أن هناك علاقة جدلية وتداخلاً منطقياً بين العزلة والاتصال الروحى، فكل منهما يتضمن الآخر، فالعزلة تتضمن الابتعاد المؤقت عن الآخرين، والاتصال يتضمن عودة المنعزل، فالإنسان يعتزل ليدرك تميزه وحريته ثم يتجه للاتصال من أجل تحقيق كمال شخصيته فى الآخرين، ومعهم.

يفرق بردياثيف بين العزلة عن الأنا الأخرى وبين العزلة عن العالم الموضوعى، فالإنسان فى حالة وجوده فى العالم الموضوعى، - عالم الضرورة المتمثل فى المجتمع والحياة اليومية، يعيش هنا فى حالة استلاب أو سقوط كما يسميها هيدجر.

(١) بردياتيف : العزلة والمجتمع، ص ٩٣ - ٩٤ .
(٢) السابق نفسه : ص ٩٤ .

«فالعزلة ظاهرة اجتماعية، لأنها تفترض الشعور بالذات الأخرى، وإن أكثر أشكال العزلة تطرفاً وكآبة هو ما تعانيه وسط المجتمع، في العالم الموضوعي، واتصال «الأنا» «باللاأنا» وبالعالم الموضوعي لا يحل مشكلة العزلة، فهذا الاتصال يحدث كل يوم ولكنه يضاعف من عزلة الإنسان أكثر مما يخففها»[١] .

ويعاني الإنسان من العزلة مرتين، الأولى حين يهرب من الحياة اليومية ومن الآخرين ليحقق شخصيته ويدرك تميزه ويتأمل العالم من حوله، هذه مرحلة هامة وضرورية. ولكنه عندما يتصل بالآخرين، حين يشتد شوقه إليهم كما قال (زرادشت) فإنه يعاني من العزلة وسطهم. وهذا ما أكده سارتر - أيضاً حيث رأى أن الآخرين يسلبوني حريتي، ويحيلوني إلى موضوع لهم، هذه العزلة المزدوجة تجعل الإنسان يعيش حالة اضطراب وتوتر نفسي مستمر، لذا فإنه يبحث عن وسائل أخرى للخروج من هذه العزلة يقول برديائيف «وتحاول «الأنا» أن تتغلب على عزلتها بوسائل عدة كالمعرفة، والحياة الجنسية، والحب والصداقة، والحياة الاجتماعية، والأعمال الأخلاقية، والفن، وغير ذلك من الرسائل المتعددة»[٢] وتحاول الذات الخروج من عزلتها عبر هذه الوسائل، إلا أن هذه الوسائل لا يمكن أن تحقق النجاة من العزلة ، «لأن هذه الوسائل جميعها تقتضي عمليات الإحالة الموضوعية ومواجهة الأنا للموضوع بدلاً من «أنا» أخرى أو أنت في أعماق الاتصال الروحي الداخلي»[٣] .

أنواع العزلة وتنوع العلاقة بين الأنا والمحيط الاجتماعي : .

وقبل معرفة الوسيلة التي يقترحها برديائيف للخروج من العزلة لابد من ذكر أنواع العزلة كما يراها .

إذ يرى برديائيف أن هناك أربعة أنواع من العلاقة بين «الأنا» المتوحدة والبيئة الاجتماعية، وهي :-

«أولاً: **النوع الأول الشائع**؛ هم الناس الذين لا يحسون بالعزلة؛ لأنهم ذابوا في المجتمع والموضوعية، واندمجوا فيهما اندماجاً، وهؤلاء هم المقلدون والعاديون من الناس سواء أكانوا فلاحين أم موظفين أم صناعاً محافظين»[٤] ولهذا النوع من الناس غرائز قوية في التقليد ويفتقرون إلى أصالة الفكر ويقنعون بالعيش عالة على تراث مشترك، وعلى تقليد قد يكون محافظاً أو حراً أو ثورياً

(١) برديائيف : العزلة والمجتمع، ص ٩٥ .
(٢) المصدر السابق نفسه : ص ٩٥ .
(٣) المصدر السابق نفسه : ص ٩٥ .
(٤) بولس سلامة : الصراع في الوجود، ص ٤١٦ .

على حدٍ سواء»[١] وهذا النوع من الناس غير مبدع، ولا يعي تميزه، فهو مقلد لا شخصية له .

أما النوع الثاني : فهو الإنسان الذى لم يجرب العزلة، لكنه فى الوقت نفسه لا يبالى بالمجتمع، فالأنا لديه منسجمة مع البيئة والحياة الاجتماعية، ولكنه لا يكترث اكتراثاً إيجابياً بالحياة الاجتماعية، أو بمصير قومه، وهذا النوع لا يهمه الصراع ولا يدركه، وينتشر فى عصور الاستقرار الاجتماعى، أما فى مراحل الانفصال والثورة، فإنه يجد نفسه فى عزلة ولا حيلة له .

أما النوع الثالث : فهو الذى يشعر بالعزلة، ولكن ليس لديه اهتمامات اجتماعية، وتكيفه الاجتماعى ضئيل ويعانى من شعور بالانقسام وفقدان الانسجام الداخلى،ولا يميل هذا النوع إلى الثورة على الحياة الاجتماعية المحيطة به ؛ وهذه حالة الشاعر الغنائى، والمفكر المتوحد، والفنانين، فهؤلاء يعيشون حياتهم الانفصالية فى مجتمعات صغيرة من الحواريين، وهم مستعدون للتصالح مع البيئة، ولا يعتنقون المبادئ، وليسوا مكافحين أو مجددين (إلا أن هذا التعميم غير مقبول) .

رابعاً : نوع يشعر بالعزلة وبالمجتمع فى آن واحد، ويضم هذا النوع الأنبياء والمبدعين والمجددين والمصلحين، وأصحاب الثورات الروحية»[٢] ويرفض هذا النوع من الناس الوضع القائم ويثورون عليه، ولذا فإنهم غير منسجمين مع البيئة الاجتماعية أو الرأي العام ويتعرضون للاضطهاد، ويعانون من العزلة والوحدة فى أقصى حالتها من التطرف، وهذا النوع من الأفراد يهتم دائماً بمصير قومه، وبمصيره الشخصى، ومصير العالم عامة، ويستنكر رذائل قومه ويصدر أحكامه عليها، ويهتم بكمال الإنسان والكون كله»[٣] .

وهذا النوع من الناس يثور على الأوضاع السائدة ويود تحسين مستوى الناس ورقى معرفتهم، إنهم الأفراد الذين يصنعون التاريخ، ولكنهم مع ذلك يعانون من الصراع مع المجتمع، لأن المجتمع تقليدى بطبعه ويرفض الجديد، ولذا فإن معظم هؤلاء المجددين يساقون إلى الموت على الرغم من أنهم يبحثون عن الحياة لشعوبهم، والأمثلة كثيرة فى تاريخ البشرية.

«ولاريب أن برديائيف قد استعرض فى نظرة طويلة، سقراط الذى قتل بالسم، وجيورد انو برونو الذى أحرق حياً، وديكارت الذى نفى إلى هولندا، وسبينوزا الذى طرد من المعبد، وكيركجارد

---

(١) برديائيف العزلة والمجتمع، ص ١٠٠ .
(٢) المصدر السابق نفسه : ص ١٠٠ - ١٠١ .
(٣) المصدر السابق نفسه : ص ١٠٢ .

الذى استوجب نقمة البروتستانت»[1] ويدخل ضمن هؤلاء برديائيف نفسه الذى لاقى التشرد عن وطنه، إن هذه الفئة المنعزلة هى التى تحدث عنها نيتشه، فى «زرادشت». ولذا يلتقى نيتشه مع برديائيف فى مسألة العزلة.

إذن يمكن القول بأن الأنواع الثلاثة الأولى سلبية تعيش فى تصالح مع البيئة والمجتمع، دون رغبة فى التغيير والثورة، تتكيف مع الوسط المحيط بها. وتميل إلى التقليد والمحافظة، ولا تهتم بالصراع وبالشئون العامة.

أما النوع الرابع فهو العنصر الفاعل، إذ يهتم بشخصه والمجتمع وبالعالم بأسره، فهو شخص فاعل متمرد، ثائر ومجدد يعانى من العزلة، ولكنه يندمج فى هذا المجتمع ويتطلع لتغييره .

تجاوز العزلة وتحقيق الذات :

رأينا كيف فسر برديائيف إشكالية العزلة وتحدث عن أنواعها، ولكنه يرى إمكانية الخروج منها عبر تجاوز الإنسان لذاته وللآخرين، بالانفتاح عليهم وليس بالانغلاق، إذ يؤكد أن تحقيق الإنسان لذاته لا يتم إلا بفعل الإرادة التى تقذف بنا إلى العالم للخروج من ذاتنا المغلقة.

فالفعل هو العامل الحاسم فى التجاوز وفى ردم الهوة بين الذات والعالم والآخرين، يقول برديائيف «إن غاية الحياة الروحية بالنسبة للإنسان، إنما تنحصر قبل كل شئ فى التحرر من حدوده الخاصة، والتخلص من حالة الاستغراق فى الذات والتغلب علي ما لديه من تمركز ذاتي ، فلابد لتحقيق الشخصية من الخروج على الذات»[2] .

«فلو أننا أمعنا النظر فى الحياة الشخصية للإنسان لوجدنا أنها فى صميمها انقباض وانبساط، تقلص وامتداد، تركز وإشعاع، انفصال واتصال، انطواء على الذات وافتراق عن الذات، فالشخص البشرى داخل هو فى حاجة دائمة إلى الخارج»[3] .

إن أهم سمة للإنا هو أنها تسعى جاهدة للعلو على نفسها وللسمو وللتميز. وإن لم تفعل ذلك فهى مجرد فردية عادية غير فاعلة «فحقيقة «الأنا» تكمن فى محاولتها العلو على نفسها وهى تهلك فى اللحظة التى لا تجد فيها مخرجاً لنفسها. وفى هذا يكمن لغز «الأنا» الأساسى»[4] .

---

(١) بولس سلامة : الصراع فى الوجود، ص ٤١٦ .

(٢) زكريا إبراهيم : مشكلة الإنسان، ص ٣٦ - ٣٧ .

(٣) المرجع السابق نفسه : ص ٣٤ .

(٤) برديائيف : العزلة والمجتمع، ص ٩٢ .

إذن لابـد للأنا من تجـاوز ذاتهـا لكى تصل إلى مـرحلة الكمـال؛ أى أن ترفض باسـتـمـرار وضعها الراهن، وتكافح من أجل وضع أكثر تقدماً وسمواً.

ولكن ما شرط هذا العلو وكيف يتم للأنا ذلك؟ وما الذى يعوق حركتها وتقدمها؟ يرى بديائيف أنه لكى تحقق الأنا نفسها يجب أن تفى بشرطين :

أولاً : ينبغى ألاّ تكون مجرد أداة موضوعية أو اجتماعية.

ثانياً: عليها أن تعمل دائماً على أن تعلو نفسها [(١)] .

إذن هناك شرطان لتجاوز الذات، لنفسها ولما يعوق تقدمها وتحررها .

أولهما : تحررها من القيود الاجتماعية، والثانى : عدم خضوعها لأية قيود تجعلها أداة موضوعية، ولكن هل يعنى هذا العودة إلى العزلة من جديد؟ هذا ما ينفيه برديائيف، إذ يرى أن سبيل الأنا للتقدم يتم من خلال الآخرين وليس بالانعزال عنهم، يقول فى ذلك «وفى عملية علو الأنا على نفسها تميل إلى الخروج من عزلتها وإلى أن تتحد بالذات الأخرى. وبالذروات الأخرى. بالـــ«أنت» وبالناس وبالعالم الآلهى وليس ثمة ما هو أسوأ أو أكثر هدماً من الانطواء على الذات واستغراق الأنا فى نفسها»[(٢)] .

فكيف يمكن للأنا أن تحقق ذاتها؟ يرى بردياثيف أن الأنا لا تحقق وجودها إلا مع آخرين عبر نشاطها المؤثر فيهم «فالأنا تبحث عن انعكاسها، فى مرآة حتى تؤكد وجودها فى «أنا» أخرى والواقع إن الذات تسعى إلى الاتصال الروحى «بأنا» أخرى أو «بأنت» وتتلهف إلى أن تجد ذاتاً أخرى، صديقاً يريد أن يتوحد معها، ويؤكدها ويعجب بها ويصغى إليها، وباختصار أن يمكسها وهنا تكمن الدلالة العميقة للحب»[(٣)] . فالذات لا تحقق وجودها إلا فى انعكاسها عبر الفعل أو العلاقة مع الآخرين، ويحقق الانسان ذاته حينما يترك أثراً لوجوده إما فى الطبيعة وإما فى المجتمع، ونحن هنا بصدد فلسفة الفعل التى أكدها «لويس لافل»* و«موريس بلوندل»** إذ يرى لافل «أن الصلة،

---

(١) بردياثيف : العزلة والمجتمع، ص ٩٢ .

(٢) المصدر السابق نفسه : ص ٩٢ .

(٣) المصدر السابق نفسه : ص ٩٦ .

* لافل: له نظريته فى الفعل ، راجع أيضاً جان لاكروا : نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة، ص٥٣-٥٧.

** بلوندل (١٨٦٠ - ١٩٤٩) يرى أننا نصل إلى الحقيقة الأخلاقية بالفعل وليس بالعقل ولا بالاعتقاد فالفعل هو الوسيلة الوحيدة لتحقيق وجودنا ، وهو فعل إرادى. (انظر فى ذلك؛ ا. بنروبى، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة فى فرنسا، ترجمة عبد الرحمن بدوى، جـ ٢ ، دار النهضة العربية، ١٩٦٧ ، ص ٣٩٤ - ٣٩٥) .

وثيقة بين الداخل والخارج، فالإنسان لا يخرج من ذاته حتى يعود إليها، فهو لا يحقق أفعاله في العالم الخارجي إلا لكي يزيد من خصب حياته الباطنية، ونحن حين نستعمل حريتنا فإننا نحقق وجودنا الضمني في العالم الواقعي، وبذلك توجد الرابطة بين الداخل والخارج، وتحول الإمكانية إلى فعل ومعنى هذا أن «الفعل» هو الذي يحطم وحدة الذات أو عزلة الأنا، لأنه ينفذ إلى صميم العالم الخارجي، فيحقق بينها وبين الكون ضرباً من الألفة، والتوافق»[1] .وإذا كان «لافل» يؤكد أن سبيل الخروج من العزلة هو الفعل ؛ فإن برديائيف يرى أن سبيل الخروج من العزلة هو الاتصال الروحي مع الآخر ومع الذات الإلهية، ثم إن السبيل الوحيد في نظره للاتصال الروحي هو الاتصال بالذات الإلهية، لأن الاتصال بالذات الإنسانية عبر الحب والصداقة والمعرفة، يمثل إحالة موضوعية، أي أن الذات تفقد تميزها وسماتها باتصالها مع الذوات الأخرى، ولذا فإن الاتصال بالذات الإلهية هو الطريق الأسلم إذ لا يمكن أن يكون الله موضوعاً، فحينما تتحول العلاقة بين الله والإنسان إلى شئ موضوعي فإنه يصبح حينئذ مجرد سلطة خارجية، ويستطيع العامل الإلهي وحده أن ينتصر على العزلة»[2] .

وهكذا نجد برديائيف قد ترك الإنسان في عزلته مع الآخرين متجهاً نحو الذات الإلهية، ولذا فإنه لم يقدم حلاً واقعياً بل حل صوفي، إذ ترك المشكلة بلا حل، ولكن لماذا لا يرى برديائيف حلاً لعلاقة الأنا بالآخر؟ إنه مثل سارتر يرى أن العلاقة مع الآخرين تتضمن الإحالة الموضوعية، أي إحالة الذات إلى موضوع، إذ يقول برديائيف في هذا «فإذا صعدت «الأنا» من أعماق الوجود واتصلت بالمجتمع الموضوعي فلابد لها أن تبذل كل ما في وسعها لتحمي نفسها من هذا العدو، وفي الحياة الاجتماعية عندما يقوم الإنسان بأدوار لا تعكس ذاته الحقيقة على الإطلاق،فلابد أن يحاول الاحتفاظ بتكامل الأنا، وأياً كان مركز الإنسان الاجتماعي، فإنه يخلع على نفسه شخصية معينة، وليست الأنا التي تنتسب إلى الحياة الاجتماعية هي الأنا الأصيلة»[3] لأن الأنا في حياتها الاجتماعية تتخذ لها أقنعة متعددة، أنها ممثلة لأدوار اجتماعية مختلفة ومتناقضة، ولذا فإن الذات الحقيقية كما يعيشها الإنسان في داخل وجدانه لا تظهر بوضوح أمام الآخرين، إن القناع الذي يرتديه الشخص هدفه حماية نفسه من الآخرين.

---

(١) زكريا إبراهيم : مشكلة الإنسان، ص ٢٣ .

(٢) برديائيف : العزلة والمجتمع، ص ٩٦ .

(٣) المصدر السابق نفسه : ص ٩٧ - ٩٨ .

ويرى برديائيف أنه ما من حل لإخراج الشخص من العزلة ومن القهر الذى يمارس ضده، إلا بالاتصال الروحى وهذا الاتصال يقوم بين الأنا والأنت، وعليه يمكن قيام مجتمع سليم، أما الاتصال الروحى الذى تحاول فرضه الدولة أو المجتمع فإنه يتسم بالقهر «فالاتصال الروحى لا يحدث إلا بين الأنا والأنت» بين الأنا وأنا أخرى، ولا يمكن أن يقع بين الأنا والموضوع، بين الأنا والمجتمع أو الشئ واتصال الأنا والأنت اتصالاً روحياً يفسح مجالاً لقيام «نحن» حيث تستوعب شخصية ثالثة الاتصال الروحى بين شخصيتين ، وهذا ينطبق على اتصال «الأنا» بالموضوع، ففى هذه الحالة يكون الشخص الثالث هو «الشئ» والطبيعة، والمجتمع والقوانين، والأسرة، والدولة، والطبقة، كل هذه أنواع مختلفة من «الشئ» حينما توضع فى مقابل الشخصية»[1] .

فهو يرى أن الاتصال الروحى ممكن بين ذاتين، أما الاتصال مع «النحن» فإنه لا يحقق هذا الاتصال الروحى إلا إذا كان قائماً على الحب، ولذا يفرق برديائيف بين الاتصال بالآخرين وبين الاتحاد بهم، «فالتعازى الرسمية، والتهانى بالأعياد، والمجاملات، هى نوع من الاتصال بمعناها المألوف ومصدرها العمومية، أما الاتحاد فأساسه الحب الروحانى المتبادل، المنزه عن الموضوعات المنطلق من الشخص لأمن العام»[2].

ويرى برديائيف أن كسر العزلة لا يتم بين الأنا والآخر إلا عبر الحب، عبر الاتصال الروحى، ومن خلال هذا الاتصال أو الاتحاد يمكن الانتقال إلى طرف ثالث وهو طرف موضوعى سواء كان الأسرة، أو المجتمع أو الدولة، وتعد آخر مرحلة – في نظره – من الاتصال، هو الاتصال الروحى بالله، هذا الحل يفترض القيام به بالتمهيد له عبر التربية ابتداء من الأسرة ثم المجتمع ثم المدرسة .

غير أنه يبدو للباحث أن هذا الطرح الذى يقدمه برديائيف طرح مثالى يبتعد عن الواقع، إذ يتجاهل الصراع القائم بين البشر، باعتباره ضرورة منطقية لتجدد الحاجات الإنسانية ولتباين المنافع،ولاختلاف الأشخاص، وتميزهم عن بعضهم بعضاً، فالأصح يكمن فى إقرار المجتمع والأسرة والدولة باحترام الحرية الشخصية وعدم جعلها أداة لأية مؤسسة اجتماعية أو سياسية، وتعميق التمايز فى القدرات لدى الأشخاص لتنمية قدراتهم مع تسخير كل الإمكانيات الاجتماعية من أجل تحرر الأشخاص من الاغتراب الذي يفرضه عليهم المجتمع .

---

(١) برديائيف : العزلة والمجتمع، ص ١٦٧ .

(٢) بولس سلامة : الصراع فى الوجود، ص ٤١٧ .

تعقيب

يعد برديائيف أهم من يمثل الفلسفة الشخصانية، وأدق من يميز بين الشخصانية والفردانية من جهة، وبينها وبين الجماعية من جهة أخرى.

فقد بدأ بتوجيه نقده الشديد للفردانية والجماعية، ممثلتين فى نيتشه وماركس، إذ رأى أن عصر النهضة قد طور النزعة الإنسانية بما فيها من تأكيد للذات وما صاحب ذلك من نزعة ارستوقراطية. غير أن عصر النهضة والنزعة الإنسانية تعرضا لأزمة، تمثلت فى تفكك اجتماعى وشعور بعزلة الفرد.

وقد نتج عن تلك الأزمة ظهور نزعة فردانية متطرفة، وتعد هذه الفردانية نزعة مضادة للمذهب الإنسانى، ولطموحات عصر النهضة. وقد تمثلت هذه النزعة لدى أكبر ممثليها نيتشه، وظهرت نزعة مضادة للفردانية هى النزعة الجماعية لدى ماركس. فقد أراد نيتشه وماركس تجاوز الوضع الراهن للإنسانية. أرادا تحرير الإنسان ورقيه، إلا أنهما يختلفان فى الأسلوب والنتائج ، إذ يرى نيتشه فى الفردية الخلاقة ذات الإرادة الصلبة وسيلة للوصول إلى الإنسان الأعلى.

ودعا نيتشه إلى طرق كل السبل والدروب لبلوغ هذا الهدف الإنسانى، فقد رفض سقوط الفرد المتميز وسط الجمهور والعامة، كما رفض فكرة المساواة والديمقراطية ودعا إلى تنمية الصراع والتنافس لخلق الإنسان الأعلى.

أما ماركس فقد اتخذ نهجاً مختلفاً تماماً عن فردانية نيتشه، إذ أكد اغتراب الإنسان فى المجتمع الرأسمالى المعاصر، ورأى ضرورة تحرير الإنسان من الاغتراب ومن العبودية وطرق كل الدروب للوصول إلى مرحلة إنسانية عليا. هى الشيوعية، فدعا إلى إلغاء الملكية الخاصة، وإلى المساواة التامة بين البشر، وأكد دور الجماهير وليس الفرد.

هكذا إذن نحن أمام تيارين، الأول يؤكد الذات الفردية، والثانى يؤكد الذات الجماعية. متجاهلاً الفرد. فكلاهما فى نظر برديائيف يشكلان مرحلة حاسمة فى تدمير المذهب الإنسانى، إنهما يعبران عن أزمة عصر النهضة .

وقد رأى برديائيف أن فردانية نيتشه قد أدت إلى احتقار الإنسان وتفكك الروابط الإنسانية

وعمقت لدى الفرد العزلة والاغتراب، وكانت الإشتراكية رد فعل للفردانية، إذ دعت إلى الروح الجماعية وحاولت إخراج الفرد من عزلته واغترابه، لكنها أوقعته فى اغتراب جديد فصار يمثل الطبقة ووعيها، ففقد ذاته مرة أخرى.

وقد تزامن مع ظهر الاشتراكية نزعة أخرى أشد خطراً من الفردانية والجماعية هى : الفوضوية، إذ شكلت حركة تمرد للوضع الراهن للإنسانية ورفضاً له، ولكنها لم تكن تملك مشروعاً إنسانياً معقولاً، فهى تدعو إلى الحرية المطلقة وترفض الدولة والنظام وتدعو إلى التلقائية.

وقد حارب برديائيف الفردانية التى ترفض أية قيود على حرية الأفراد، ورفض الاشتراكية،لأنها تلغى الـلذات الفردية وتضحى بها على مذبح الجماعة، ورأى برديائيف أن نيتشه قد مجد الفردية، ولكنه أدان الإنسان، ورأى أنه خزى وعار، ومرحلة ينبغى تجاوزها إلى الإنسان الأعلى، كما يرى بيرديائيف أن نيتشه لم يوضح لنا ماهية هذا الإنسان وأنه بنزعته الفردانية قد وقع فى خطأ التطرف فأدى به ذلك إلى تدمير الفردية نفسها،

لكننا نعتقد أن بردیائیف قد جانبه الصواب فى نقده لنيتشه، فقد أكد نيتشه أن الفردانية تعد مخرجاً لأزمة الإنسان المعاصر، ودعا إلى تجاوز الإنسان الضعيف، والأخلاق الراهنة التى هى أخلاق عبودية وضعف، ودعا إلى تحرير الفرد من عبودية الجمهور الذى لا يعترف بالتفرّد ، ورأى أن الاشتراكية تعمل على تماثل الأفراد وإلغاء التميّز. والإنسان الأعلى الذى دعا إليه نيتشه ليس كائناً خيالياً كما فهم بردیائیف بل هو كائن إنسانى يتميز بالقوة والذكاء والإرادة الصلبة.

أما نقد بردیائیف لماركس فقد انصب على تحليله لمفهوم الاشتراكية ومغزاها، لكننا قد نوافق بردیائیف فى نقده لماركس حين تجاهل الفرد وأدمجه فى الطبقة والتاريخ الموضوعى، واستبدل الروح العامة بالروح الفردية، غير أنه لا يمكن إنكار أن ماركس قد حاول تحرير الإنسان من الاغتراب الذى يعيشه فى المجتمع الرأسمالى وهذا ما أيده بردیائیف فى الماركسية، إلا أن الماركسية أوقعت الإنسان فى اغتراب جديد عن ذاته وسط الذات العامة .

لقد حاول بردیائیف باعتباره فيلسوفاً شخصانياً التوفيق والجمع بين الفردانية والجماعية عبر ما سماه بالاشتراكية الشخصانية أو التواصلية، لكنه وصل إلى نتيجة طوباوية ونظرية هلامية غير واضحة تماماً.

ولذا فقد ولدت نظريته ميتة. بيد أنه لا يمكن إنكار أصالة هذا الفيلسوف. فقد دافع عن الحرية الشخصية ورفض كل أشكال العبودية، وأكد على احترام الذات وهذا يقربه من الفردانية، وقد رفض العزلة ودعا إلى الانفتاح والتواصل مع الآخرين، بشرط عدم ذوبان الذات الشخصية فى الذات العامة، ولكنه وصل إلى النتيجة نفسها التى وصل إليها أنصار الفردانية، فرأى أن الاتصال بالآخرين عبر الحب والصداقة والمعرفة يؤدى إلى الاحالة الموضوعية.

وهذا ما أكده كيركجارد حين رأى أن الفرد يفقد ذاته وسط الحشد، وما أكده نيتشه حين رأى أن الجمهور يلغى التميز، وما أكده هيدجر حين رأى أن الوجود اليومى هو وجود زائف، وما أكده سارتر حين رأى أن علاقة الأنا بالآخر تتضمن الإحالة الموضوعية.

فلم يتمكن برديائيف من الانتصار على عزلة الفرد ولذا فقد رأى أن الذات الإلهية هى وحدها القادرة على الانتصار على العزلة، وقريباً من نيتشه دعا برديائيف إلى تعميق اللامساواة باعتبارها وسيلة للارتقاء بالجنس البشرى، فهو هنا يقترب تماماً من نيتشه ولكنه يحاول الاقتراب من الماركسية أيضاً فيدعو إلى الاشتراكية التواصلية، فيخرج بفكر يجمع بين الفردانية والجماعية يسميه الشخصانية التواصلية» أو الاشتراكية الشخصانية .



الفصل الرابع
الشخصانية الواقعية و (التواصلية)
لدى إيمونويل مونييه

مقدمة

أولا : نقد الفردانية والجماعية .

- دور الفرد في التاريخ .
- المساواة ووحدة الإنسانية.

ثانياً : معنى الشخص

- الشخص باعتباره احتجاجاً وانشقاقاً وانفصالاً

ثالثاً : علاقة الأنا بالآخر وفكرة الصراع،.

رابعاً : العزلة والاتصال - التمركز والإنفتاح

١ — تمركز الذات .

٢ — الإنفتاح على الآخرين .

٣ — خطوات نحو التشخصن.

٤ — الفعل والحرية .

تعقيب :

نظرة ختامية للفلسفة الشخصانية .

الفصل الرابع
الشخصانية الواقعية والتواصلية عند مونييه (١٩٠٥ - ١٩٤٥م)

مقدمة :

ما الموقف الذى يتخذه مونييه رائد الفلسفة الشخصانية الفرنسية الواقعية من النزعتين الفردانية والجماعية ؟ وما الاتجاه الذى يمثله بشأن علاقة الأنا بالآخر؟

هذا ما سوف نحاول معرفته من خلال عرض فلسفة مونييه الشخصانية ، وسوف تناقش هنا الإشكاليات نفسها التى ناقشناها لدى الفردانية فى الباب الأول ، ولدى رينوفييه وبردياثف فى هذا الباب .

سنتعرف على تصوره عن الذاتية والموضوعية ، عن الفردانية والجماعية ، وعن التمركز والاتصال وعن الحرية الشخصية ، مع مونييه سنتعرف على ما يميز الشخصانية عن الفردانية والجماعية معاً .

يعد مونييه : (Emmanuel Mounier) فيلسوفاً شخصانياً فرنسياً، درس الفلسفة من عام ١٩٢٤ م إلى عام ١٩٢٧م . وعمل بتدريس الفلسفة من عام ١٩٣١م إلى عام ١٩٣٢م ، وقد بدأ بإصدار مجلة الفكر Esprit ١٩٣٢م، إذ كانت هذه المجلة تعبر عن الفلسفة الشخصانية الفرنسية التى كان مونييه أهم زعماء هذه الحركة الفكرية المعاصرة ، وقد استمر إصدار المجلة حتى عام ١٩٤١م، حتى تم حظرها من قبل حكومة الفيشى، ثم عاد إصدار المجلة وأدخل عليها أفكاره الخاصة ، ويعد مونييه زعيم ممثلى الحركة الشخصانية فى فرنسا [١].

أولاً : نقده للفردانية والجماعية :

تنطلق الشخصانية - بشكل عام - من مبدأ أساسي ، هو نقدها للنزعتين : الفردانية والجماعية معاً، وترى أنها تشكل خروجا عليهما وتجاوزاً لهما وللأخطاء التى وقعتا فيها ، هكذا وجدنا بردياثيف ينتقد نيتشه وماركس باعتبارهما ممثلين للفردانية والجماعية . ولقد تأثر مونييه ببردياثيف وسار على نهجه فى نقد النظريات السابقة للشخصانية ، وقد بدأ مونييه بنقد الذاتية لدى

---

(١) Paul Edwards, The Encyclopedia of Philosophy. vol. 5, p. 400.

ديكارت ، ورأى أنها ذاتية متطرفة تبدأ من الفرد المنعزل ، ورأى أن الانطلاق من الذات المفكرة لا يمكننا من الانتقال من هذه الذاتية المنعزلة إلي المجتمع ؛ أي أنه لا يمكن الانتقال من الفرد إلى المجتمع، ولا من الفكر إلى الوجود ، ويرى مونييه أن الشخصانية على النقيض من الذاتية المنعزلة Solipsism ، إذ ترى أن الشخص كائن روحي مدرك للأنت Thou ، ومدرك للأنا الخاصة به بوصفها وجوداً فريداً ، ويدرك - أيضاً - أهمية الاتصال والانفتاح على الآخرين [١].

وقد «تولدت الشخصانية عند مونييه من رد فعل إزاء الأخطاء المتعارضة التى تتجمع رغم تعارضها تجمعاً جدلياً ، تلك الأخطاء هى الفردية والشمولية» [٢].

فالشخصانية عند مونييه هى رد فعل للفردانية لدى ممثليها نيتشه ، والوجودية عموماً ، والشمولية ممثلة بماركس . إذ «كان الهدف الفلسفي لمونييه هو البحث عن نزعة إنسانية توفق بين واقعية الأحداث ، ومثالية الفعل ، وإذا كان بردياييف قد لاحظ أن كلاً من ماركس ونيتشه يتقاسمان العالم اليوم ، فمن الصحيح أن نضيف - بحسب رأى مونييه - أنهما يقتسمان قلب كل إنسان ، إذ يرى مونييه أنهما ليسا عدوين بقدر ما هما أخوان» [٣] فهما يبحثان فى أساس البناء ويعملان علي إسقاطه فهذا «نيتشه يستخلص الملابسات السيكولوجية والفردية التى تؤثر فى العقل ، وهناك ماركس بدوره يستخلص الملابسات الاقتصادية والاجتماعية التى تؤثر فى هذا العقل نفسه ، ويذكر مونييه أن نيتشة كان على حق فى تنديده بضعف الفرد ، ويطالب مثله برد اعتبار : فضيلة القوة» [٤].

تأثرت الشخصانية بالماركسية والوجودية معاً ، ولكنها وجهت النقد لهما متجاوزة الأخطاء التى وقعت فيهما ، إذ يرى مونييه أن الوجودية تؤكد على الفرد المنعزل ولا تعير اهتماماً للاعتقاد الديني ، حيث يتسم معظم الفكر الوجودى بالإلحاد، كما رفضت الوجودية ، إمكانية وجود قيم مشتركة بين الناس ؛ لأنها تؤمن بالقيم الذاتية النسبية، وغالباً ما نجد أن الوجودية تتسم بالتشاؤم المتطرف فيما يتصل بالعلاقات الإنسانية . أما مونيه فقد أعتقد أن الشخص مميز بشكل كامل عن

---

(١) William. L. Reese. Dictionary of Philosophy and Religon. Ibid., p. 372.

(٢) جان لاكروا : نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة ، ص ٩٩ .

(٣) المرجع السابق نفسه ، ص ١٠٠.

(٤) المرجع السابق نفسه ، ص ١٠٠ - ١٠١.

الفرد السياسي الذى هو فرد مجرد، قانوني ، فرد باحث عن كيان خاص به مؤكدا على حقوقه، متجاهلاً حقوق الآخرين [١].

تلك هى الأخطاء التى وقعت فيها الفلسفة الوجودية حسب تصور مونيه ، وهى : الفردية المنعزلة ، والإلحاد ، والتشاؤم وعدم الإيمان بقيم إنسانية مشتركة.

أما مونييه فقد رأى أن الشخص كائن روحى موجود من خلال ارتباطه بالقيم الدينية التى يعتنقها بحرية ، ويلتزم الشخص بهذه القيم بمسئولية تامة إزاء الآخرين» [٢]. ولذا فإنه يقدم الشخصانية الواقعية باعتبارها بديلاً للفلسفة الوجودية وللفردانية والجماعية معاً ، إذ تهدف الشخصانية إلى إيجاد ثورة سياسية اجتماعية وفكرية تؤكد مكانة الشخص الفاعل والمنفتح على الآخرين، وتحرره من القيود المادية التى هى نتاج المجتمع الجديد، و «تعطى الشخصانية الفرنسية على خلاف الشخصانية الإمريكية * الأهمية الأولى للمشكلات الاجتماعية وتشهد على ذلك جملة الآراء التى تضمنتها أعمال مونييه الأولى فى كتبه «الثورة الشخصانية المجتمعية عام ١٩٣٥م، والبيان الشخصانى عام ١٩٣٦م، ومن الملكية الرأسمالية إلى الملكية الإنسانية عام ١٩٣٦م، ومقالاته الأخرى فى مجلة Esprit» [٣].

وقد رأى مونييه أن الأزمة التى عاشتها أوروبا عام ١٩٣٢م، والتى مثلت خطراً على رفاهية الإنسان الأوربى وعلى مصير الإنسان ومستقبله ، تعد أزمة عميقة ذات أبعاد اقتصادية وأخلاقية معاً؛ إذ أدت إلى حروب طاحنة تفتك بملايين البشر ، ونتج عن ذلك أن هيمنت على الفرد عدة قوى سياسية ومذاهب شمولية .

ذكر مونييه أن بعض المفكرين قد رأوا أن سبب تلك الأزمة اقتصادى ، ودعا هؤلاء إلى تغيير أسلوب الإنتاج «كالماركسية» ، ورأى بعضهم الآخر أن الأزمة أخلاقية ، ودعوا إلى تغيير أخلاق الفرد بتأكيد ذاتيته وحريته مثل «كيركجارد» .

أما مونييه فقد قرر الخروج على هذين الاتجاهين ، إذ رأى أن الأزمة عميقة ؛ فهى اقتصادية

---

(١) Paul Edwards The Encylopedia, of Philosphy, vol. 5, Ibid: p. 400.

(٢) Ibid: p. 400.

* تصف الشخصانية الأمريكية بطابع صوفى ودينى محافظ لا يهتم بالجانب السياسى للإنسان المعاصر.

(٣) ت . أ. ساخاروفا : من فلسفة الوجود إلى البنيوية ، ص ١٠٨ .

The converter banner at the top reads: Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وأخلاقية معاً ، فقرر الخروج عليهما بإعلان فلسفة شخصانية تؤكد للإنسان كرامته وحريته، إلا أن «روجيه جارودى» يرى أن مونييه لم يستطع أن ينتج إلا فكراً توفيقياً سطحياً ، إذ أن فلسفته لم تقدم ثورة اقتصادية صرفه»، ولا ثورة أخلاقية صرفه؛ ولهذا كان مقدر لها أن تسير فى طريق مضطرب توفيقى» [١] فقد أراد مونييه الخروج علي فردانية كيركجارد وشمولية ماركس وحتمية أفكاره، إلا أنه لم يعمل سوى التوفيق بينهما.

«فلقد وقف زعيم الشخصانية «مونييه» منذ بدء نشاطه النظرى ضد الرأسمالية وضد المذهب الفردى، إذ رأى كما رأى بردياثيف من قبله أن الشخصية هى الحامل الأصيل للثقافة ، وأكد أيضاً على مبدأ أولوية الشخص على المجتمع ، لقد انطلق الشخصانيون في هجموهم على الرأسمالية والفردية من مبدأ دينى هو المسيحية» [٢] .

وعلى الرغم من أن الماركسية تنادى بتحرر الإنسان من البؤس والاغتراب فى المجتمع الرأسمالى وعلى الرغم من أن الماركسية لا تمت بصلة للقيم الزائفة للفاشية ، إلا أن الشخصانية تعتب على الماركسية نزعتها الحتمية ، ولذا كان لابد للشخصانية ممثلة فى مونييه أن تجابه الحتمية الماركسية . وترى الشخصانية أن الماركسية قد تجاهلت الوجود الحقيقى «ففى البيان الشخصانى لمونييه ، نجده يهاجم الماركسية والمثالية معاً ، يهاجم الفكر الشمولى ويدعو إلى الاهتمام بالشخص الإنسانى ، ذلك أن الماركسية بنزعتها العلمية مثلها مثل الوضعية قد تجاهلت الشخص، وحاربت التفكير الفلسفى الانسانى» [٣] .

وكما هاجم مونييه النزعة الشمولية والجماعية لدى ماركس، فقد هاجم أيضاً النزعة الفردية بكل صورها . إذ يرى مونييه أن العدو الحقيقى لفلسفة الشخصانية الإنسانية هو النزعة الفردية التى تولدت عن الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩م ، ويرى أن الفردية نسق من العادات والمشاعر والأفكار والنظم من شأنها أن تجعل الفرد يتخذ لنفسه -.دائماً- موقف العزلة والدفاع عن مصالحه ، وقد كانت الفردية بمثابة الأيديولوجية المسيطرة فى البرجوازية الغربية فيما بين القرنين الثامن عشر

---

(١) روجيه جارودى : نظرات حول الإنسان ، ص ٨-٢ - ٢٠٩

(٢) ساخاروفا : من فلسفة الوجود إلى البنيوية ، ص ١٠٨ - ١٠٩.

(٣) paul Ricœur. Une Philsophie Personnaliste. Emmanuel Mounier aux Editions du Sevil, 1950, p. 870 - 871.

والتاسع عشر، والإنسان في هذه النزعة إنسان مجرد، بلا روابط أو علاقات اجتماعية طبيعية ، يمثل إلهاً عظيماً، يتغذى على حرية بلا اتجاه ولا نستطيع أن نقيسها . ويرى مونييه أن التشريعات التي سادت هذه الفترة مهمتها توفير عدم التصادم بين هذه الفرديات ، ولذا فإن ذلك النظام إنما يعبر عن حضارة تلفظ أنفاسها الأخيرة ، ولذا فإن الفردانية تعد نقيضاً للفلسفة الشخصانية» [١] .

وكما فعل بردياثيف في نقده للفردانية لدى نيتشه ، ورأى أنها تمثل نزعة معادية للإنسانية ، سار مونييه على النهج نفسه في نقد الفردانية ، فقد بدأ بتتبع عوامل ظهور الفردانية ، إذ رأي أنها جاءت رد فعل طبيعي لتهميش الفرد في المجتمع الرأسمالي. ويرى أن الفلسفات التي همشت الذات الإنسانية كانت وراء ظهور المذاهب الفرديةوالسياسة المضادة ، ويتساءل قائلا «فلماذا تتعدد هذه الفلسفات التي هي فلسفات انتزاع الذات ، منذ مائة عام؟

ويجيب بقوله : «إذا لجأنا إلى الداهة ، فلأن الفرد يشعر بأنه أخذ يفقد سيطرته على بيئته شيئاً فشيئاً ، في الوقت الذي تنمو تلك البيئة بسرعة متزايدة ، وكأن ذلك يحدث خارج إرادته فقد تعاظم دور الآلة والجماعات والسلطات ، والإرادات العامة، وكأنها تعميم لما يتهدده، في حين أنه كان يبحث فيها عن تعميم لما يحميه [٢] .

وهكذا فقد بحث الإنسان عن الجماعة لتحميه من أخيه الإنسان ، وبحث عن الآلة لتحميه من الطبيعة ، وعن المؤسسات لتنظيم حياته وتوفر له فرصا للعمل والتقدم . إلا أن تلك القوى أرتدت عليه ، فشكلت قوى جديدة لتهميش ذاته وحريته، فاقداً للأمل الذي ناضل من أجل بلوغه»

ولذا فقد ظهرت النزعة الفردية رد فعل لفقدان الإنسان مكانته وقيمته في مزاحمة الآلة والمجتمع والمؤسسات التي همشت دوره ، فكان لابد أن يعيد وجوده وحريته ويؤكد أنه صانع الآلة والمجتمع وأساس الدولة وطاقتها الفاعلة .

ويرى مونييه أن هذا الشعور بالتهميش من قبل المجتمع . قد أدى إلى بروز الثوريين والمبدعيين والفوضويين ، والسياسيين ، وحدثت ثورات سياسية وحروب عالمية ، تعبيراً عن تأكيد الذات . ويرى مونييه أن النزعة الفردية قد جاءت أيضاً نتيجة لتربية إما منغلقة وانعزالية إلى أقصى حد، أو على العكس تحررية إلى حد بعيد [٣] ، فجاءت الفردية رداً على الحياة اليومية المبتذلة للفرد .

---

(١) روجيه جارودي : نظرات حول الإنسان ، مرجع سابق ، ص ٢١٢ - ٢١٣ .
(٢) مونييه : هذه هي الشخصانية ، ص ٩٩ .
(٣) مونييه : المصدر السابق ، ص ١٠٠ .

وهكذا «لكى يمزق كيركجارد الكائن المتعالى والوجود اليومى ، فقد رفض العالم والزواج ورفض الكنيسة ، ورفض التأملات العقلية ، رفضاً لا حد له ، حينما احتفظ بجميع القوى الذاتية التى للفرد ، أما فى نظر «هيدجر» فالوجود ليس استقبالاً للكيان الداخلى ، بل رفض للعدم، ورفض للموت، أما لدى سارتر فالكائن الإنسانى ليس بكائن خطر لزج ، فهو لا يوجد إلا فى حرية[١] .

وهكذا شكلت الفردانية رفضاً لكل ما هو سائد لكل أشكال المطلق ، وكل ما هو عام ومجرد كل ما يعمل على تهميش الذات الفاعلة فى التاريخ .

ولكن على الرغم من نقد مونييه للفردانية ، إلا أن تفكيره أقرب إليها «فالشخصانية عند مونييه قريبة للوجودية ، فهى رد فعل للمذاهب الوضعية والمادية» [٢] فالوجودية نزعة إنسانية تؤكد الذات، إذ تحارب أية نزعة شمولية أو جماعية تحاول قهر الفرد وإلغاء حريته ، ولكنها مع ذلك تؤكد أن الإنسان موجود مع الآخرين ، منفتح عليهم ، يقول مونييه فى هذا «إن الوجودية تتلخص فى إعطاء الإنسان تعريفاً ليس منغلقاً على نفسه ، بل مفتوح دائماً ، وبتعريف الإنسان بأنه مفتوح يعنى أن جوهره ينطوى على حرية مطلقة» [٣] .

ولا يعنى هذا الانفتاح على الأخرين إلغاء الذات وتأكيد الموضوعية ، بل لابد للذات من الحفاظ على فرديتها وحريتها حين تعيش مع الآخرين ، إذ «يحلل مونييه الوجودية تحليلاً دقيقاً ، فيقول بأن الوجودية هى المخاطرة والانغلاق الفردى على الذات فى ظروف معينه ، إذ تنصب جهود الوجودية على تأكيد أهمية الذات التى لافكاك منها، كما أن الوجودية نظرية فلسفية تناهض النظريات التى تؤكد أولوية الجماعة» [٤] على الفرد .

وهكذا نجد أن مونييه يتفق مع الوجودية فى دفاعها عن الذات الإنسانية وتأكيدها للحرية، إلا أنه يختلف معها فى نزعتها الفردية المتطرفة وتشاؤمها وإلحادها كما رأينا تصوره عنها سابقاً ، كما نجد أن مونييه يرفض الفردانية المنغلقة على ذاتها، ولكنه يتفق معها فى تأكيد الذات إزاء كل ما يهمش دورها، ويعارض الماركسية فى تجاهلها للوجود الفردى، لكنه يوافقها على فكرة الاشتراكية ، ودعوتها إلى تحرر الإنسان .

---

(١) مونييه ، هذه هى الشخصانية ، المصدر السابق ، ص ١٠١.
(٢) راوية عبدالمنعم ، عالم الفلاسفة ، ص ١٢٧.
(٣) المرجع السابق نفسه ، ص ٥٦ .
(٤) المرجع السابق نفسه ، ص ١٣٤ .

ولذا فإن مونيه يعد فيلسوفاً توفيقياً يجمع بين الفردية والشمولية ويعارضهما معاً ، فقد وضع مذهبه في الشخصانية الواقعية ، وجمع بين طرفي المسيحية والاشتراكية، ولوح بالفكر الوجودى الذى يدعو إلى العمل» [١]. والالتزام ، «فعلى الرغم من وقوفه ضد الفردانية البرجوازية إلا أنه قد عالج شكلاً جديداً من أشكال اجتماع الناس ، معلناً أن كل وجود هو فى الوقت نفسه وجود شخصانى ومعشرى» [٢] .

دور الفرد في التاريخ :

يعارض مونييه فكرة دور عظماء الرجال فى التاريخ كما جاء لدى نيتشه ومعظم أنصار الفردانية السياسية ، إذ يرى أن الشخصانية تعارض فكرة عظماء الرجال ، وتعارض كل ما جاء به نيتشه، حين أكد القدرة الخارقة للشخصيات العظيمة وتفردها . فكل عظماء التاريخ وهم «فى هذه اللحظات التى يلمسون فيها أعلى قمم الحياة الشخصية، لا يحاولون أن يتميزوا ، أو أن يتفردوا، بل إن أنظارهم ما كانت لتحط على صورة أعمالهم ، وإنما كانت معهم بكليتها ، ملقاة خارج ذواتها» [٣] .

فمونييه يرفض أن تكون الشخصية العظيمة استثناءً وتميزاً عن الآخرين، ولهذا فإنه يقترب من الماركسية فى هذا الاتجاه . إذ يقول «ليست الشخصانية علم أخلاق «الرجال العظام» ولا نزعة ارستقراطية من نوع جديد تنتخب أعظم ضروب النجاح النفسية والروحية أثراً لتجعل منها مواضيع الإنسانية المتعالية والانعزالية ، إن هذا الموقف هو موقف «نيتشه» [٤] .

وهكذا يعارض مونييه الفردانية بالقوة نفسها التى عارضها ماركس، وكأنه فى هذه النقطة بالذات يتحدث بلسان ماركس الذى يرفض دور الفرد فى التاريخ ، ويؤكد على دور الجماهير فقط ، يقول ماركس مؤكداً رفضه للدور الذى يقوم به العظماء فى التاريخ «عندما انتسبت أنا وإنجلز للمرة الأولى إلى جمعية سرية للشيوعيين وضعنا شرطاً لا نحيد عنه ، وهو أن يشطب من النظام الداخلى كما يسهم فى عبادة أعاظم الرجال الخرافية [٥] .

---

(١) راوية عبدالمنعم ، عالم الفلاسفة ، ص : ١٢٧ .
(٢) ساخارفا ، من فلسفة الوجود الى البنيوية ، ص ١٠٩ .
(٣) مونيه ، هذه هي الشخصانية ، ص ٩٧.
(٤) نفسه ، ص ٩٧ .
(٥) Narx To W. Bols. Marx and Engles, selected, corresponds, progress publishers, Moscow, second edition, revised and supplemented, 1965. p. 310.

فالماركسية ترفض دور عظماء الرجال إذ ترى أنهم ليسوا سوى ممثلين لمرحلة تاريخية معينة *. وهنا نلاحظ أن مونيه يلتقى مع الماركسية فى رفضه لدور الأفراد فى صنع التاريخ ، فهو فيلسوف توفيقى متناقض ، يعارض الماركسية ويعارض الفردانية ، ويلتقى معهما فى أشياء أخرى .

المساواة ووحدة الانسانية :

هل يتحقق الارتقاء بتعميق التنوع أم يفرض التماثل والمساواة ؟

سنلاحظ الآن موقفاً جديداً عند مونييه ، يعارض فيه فكرة المساواة ، كما جاءت لدى الماركسية ، ويؤكد اللامساواة كما ، جاءت لدى نيتشه .

فقد أتت فكرة العالمية والأممية لدى الشيوعية وهى فكرة تدعو لوحدة العالم ، وترفض تميز الأجزاء واستقلالها ، إلا أننا نرى أن الكون كله يتميز بالتنوع والتمايز ، ويشكل هذا التنوع ثراءً وغنىً ، يقول مونييه : «إن معنى الإنسانية الواحدة التي لا تتجزأ مرتبط أوثق ارتباط بفكرة «المساواة الحديثة» [١] .

ويرى مونييه أن الدعوة إلى المساواة والعدالة تعد فكرة أخلاقية إنسانية، إلا أن المغالاة فيها يفقدها معناها ويضل بها عن الطريق الصحيح ، فتصير فكرة غير إنسانية، لأنها تجمد الفردية والشخصية ، وتلغى التعدد ، فروح الجماعية والتكتل يلغى الشخصية الحرة المتميزة حين يجعل الكل سواء «فهذه المعانى انتهت إلى جعل مذهب تعدد الأفراد متصلباً» [٢] .

وكما أن «فكرة التعدد لها غاية إنسانية فكذلك فكرة المساواة» إلا أن علينا أن نجرد فكرة الغائية من المعانى البيولوجية التى ارتبطت بها، كما وجب علينا أن نجرد فكرة المساواة من طنينها الحسابى» [٣] . إن الغائية فى العالم الحى تعبر عن تبعية الأجزاء للكل ، وتبعية الأجزاء بعضها لبعض، تبعية وثيقة عن طريق تأثر الوظائف المتنامية فيما بينها ، إن بنية من هذا النوع لا يمكن لها أن تنظم مجتمعاً من الاشخاص الروحيين ، لكل منهم غاية فى نفسه وفى الكل فى وقت واحد، إذ إنها تدخل فى ذلك نزعة كلية Totalitarisme فى التنظيم ، كالنزعة التى سادت المجتمعات الشيوعية الابتدائية والتى سيحققها حكم الصناعة Technocratice الخالص [٤] .

---

*للتوسع في هذا : أنظر كتابنا فلسفة التقدم ، ص ٢٣٢ - ٢٣٣.

(١) مونييه ، هذه هى الشخصانية ، ص ٧٤.

(٢) المصدر السابق نفسه ، ص ٧٥.

(٣) المصدر السابق نفسه ، ص ٧٦.

(٤) المصدر السابق نفسه ، ص ٧٦

إذن فكل نزعة جماعية تلغى التميز ، وتؤكد التشابه والتسوية فتجعل من الناس أدوات للجماعة وللمؤسسات الاقتصادية والسياسية ، وتجعل الفرد ترساً فى آلة ضخمة ، ويرفض مونييه هذه الفكرة وهو محق فى ذلك ، إذ يقترب من تفكير نيتشه الذى أكد فكرة اللامساواة بأعتبارها وسيلة للتقدم ، وهكذا يرى مونييه أن النزعة الجماعية تلغى التميز والتفرد ، وتلغى الروح الشخصية «فهذا الحكم بدلاً من أن يحرر الإنسان سينشىء حالة طبيعية جديدة يسود فيها حكم «الكتل» وحكم «الآلة» ، ومديريها ، ويصبح الإنسان لعبة من لعبها ، لقد أحسنت النزعة المجموعية اختيار أسمها، إذ أنه ليس بالإمكان الوصول إلى حاصل جمع لعالم من الأشخاص» [١] . فكما أن هناك وحدة بين الأشخاص ، فإنه لا ينبغى تحويل هذه الوحدة إلى الغاء للتمايز الذى هو جوهر الوجود الإنسانى.

لذا فإن مونييه يرى أن الأسلوب الأمثل لتحقيق الارتقاء هو تعميق التميز وليس التشابه، فهو هنا يتفق مع نيتشه ويرفض فكرة المساواة التى نادت بها الاحزاب الاشتراكية والجماعية .

ثانياً : معنى الشخص لدى مونييه :

لكى نفهم فكرة مونييه فى الشخصانية الواقعية علينا أن نفهم تعريفه للشخصية، ومن خلال هذه التعريف ستتضح لنا الخطوط العريضة لفلسفته ، يقول مونييه فى تعريف الحياة الشخصية: «إنه يكفى لنا لكى نحدد وضعاً شخصانياً أن نفكر بأن كل شخص له معناه، حتى إنه لا يمكن أن يحل محله آخر فى المكان الذى يحتله فى عالم الأشخاص، تلك هى العظمة الرائعة للشخص التى تمنحه كرامة عالم من العوالم،وتمنحه تواضعه فى الوقت نفسه ، وذلك لأن كل شخص معادل له فى هذه الكرامة ، ولأن أعداء الأشخاص أكثر عدداً من النجوم» [٢] .

وهنا ندرك هذا التعريف الأدق للشخص بأنه ذات لا تتكرر ولن يحتل مكانها أحد، هذا التعريف يجعل مونييه فى عمق الفردانية ، إذ يقول «التفرد ما هو استثنائى : أن يكون الإنسان شخصاً، وأن يتفرد ، ذلك هو الترادف القائم أحسن القيام فى اللغة، إننا نقول أيضاً عن شخصية من الشخصيات البارزة ، إنها أصيلة » [٣] . فهو هنا يؤكد أن الشخصية متميزة ، ولها صفات لا تتكرر فى غيرها.

---

(١) مونييه ، هذه هى الشخصانية ، ص ٧٦.

(٢) المصدر السابق نفسه ، ص ٩٠ .

(٣) المصدر السابق نفسه ، ص ٩٦ .

الشخص باعتباره احتجاجاً وتمرداً:

بعد أن عرّف مونييه الشخص بأنه قيمة روحية لا تتكرر ، نجده يحدد سمتين من سمات الشخصية، وهما : التمرد والانشقاق ، لأن هاتين الصفتين تؤكدان تميز الشخص عن غيره ورفضه لما هو سائد، ودعوته إلى مجتمع جديد . يقول مونييه تحت عناوين «قيمة الانشقاق» والشخص كاحتجاج «لأن يوجد الإنسان هو أن يقول «نعم» وأن يرضى وأن يتقبل ، بيد أنني إذا رضيت دائماً ولم أرفض، بل لم أرفض ذاتي أبداً ، فإنني إنما أغوص في التراب ، ولأن يوجد الإنسان وجوداً شخصياً ، هو أيضاً أن يعرف كيف يقول «لا» وأن يحتج وأن ينتزع ذاته من التراب . إن الوجود الذي هو أكثر تواضعاً ، إنما هو - أصلاً - انفصال ، إن كل ارتباط يعرقل حريتي ، وكل عمل يثقلني بثقله ، وكل معنى يجمد تفكيري ، يا للحضور الصعب في العالم [(١)] .

إن أهم لحظات العمر هي لحظات الرفض والانشقاق والتوثب، مرحلة النفي والسلب ، لأنها تتضمن. التجاوز والتقدم ، أما الاستمرار ، فيعني البقاء في مرحلة العبودية ، ويعني التكرار للسلوك والأفعال.

نعم فكل ارتباط يقيد حريتي ويحرمني من فعلي الخاص بي ، ومن قناعاتي وتجددي المتوثب ، إنني أفقد ذاتي حينما أفر منه ، وأفقدها أيضا حينما أسلمه قيادي، والظاهر أنني لا أحفظ خفتي في العمل، وفتوة كياني بالذات ، إلا بشرط أن أضع كل شيء في كل لحظة من اللحظات ، موضع السؤال ، سواءً في ذلك معتقداتي وآرائي، يقيني ودساتيري، وعاداتي وكل ما يخصني ، إن الانشاق ومعاودة الوثوب هما ولا شك مقولتان أساسيتان من مقولات الشخص» [(٢)] .

ولكن في الوقت الذي يقر مونييه بسمات الشخص «التمرد والانشقاق» ومحاولة التوثب من جديد، أي العزلة والاتصال ، وهي فكرة تعد أساس الفكر الفرداني ، يعود من جديد ليتراجع عن موقفه هذا ليؤكد أن هذه نزعة فردانية وشخصانية متطرفة ، ثم يحاول معرفة أسباب ظهورها، اذ يقول مفنداً فكرة الانشقاق بقوله : «إن التوكيد على ذلك قد استندت إليه بعض أنواع التفكير الشخصاني بصورة خطرة وفي هذا أيضاً نقطة تؤدي مع ذلك إلى حد تشويهها ، وهذا يبرز أكثر لدى التفكير الشبيه بتفكير «هيدجر» أو تفكير «سارتر» أو كما هو الحال لدى «كيركجارد» أو في الفوضوية

---

(١) مونييه، هذه هي الشخصانية ، ص ٩٨ .

(٢) المصدر السابق نفسه ، ص ٩٨ - ٩٩ .

السياسية ، فلماذا تتعدد هذه الفلسفات التى هى فلسفات انتزاع الذات منذ مائة عام؟» [١] .

نلاحظ هنا أن مونييه يؤكد أهم صفات الشخص القائمة على الانشقاق والتمرد والرفض، ثم معاودة الوثوب، وهى سمات أساسية وصحيحة أكدها معظم الفلاسفة الذين نادوا بالحرية الإنسانية ، هذه السمات يمارسها المفكر والقائد فى الكر والفرّ ، والأنبياء والمبدعون على حد سواء؛ لأن الانغماس فى الحياة اليومية يفقد الإنسان تميزه ويجعله يسلك سلوكاً آلياً لا تفكير فيه ، إنه يحاكى الآخرين كما قال «جابريل تارد» ، فلماذا يعود مونييه ليرفض هذه السمات الإنسانية بحجة الخوف من التطرف فيها ؟ .

غير أن هذا التوجه لدى «مونييه» يؤكد أنه مفكر شخصانى أصيل ؛ إذا يرفض العزلة والانغلاق على الذات ، كما يرفض تبديد الذات وسط الخرين ، ويدعو إلى علاقة جدلية بين الذات والموضوع، بين الداخل والخارج ، إذ يظل الشخص فى حالة صراع دائم بين حياته الداخلية والأشياء الموضوعية الخارجية ، «فالوجود الشخصي تنازع دائماً بين حركة من حركات عملية التخارج، وحركة من حركات عملية التداخل ، وهما حركتان جوهريتان بالنسبة إليه ،. والاثنتان تستطيعان إما حفظه وإما تبديده [٢] . ويعيش الشخص فى حالة سجن خارج ذاته، والتشخصن حركة عكسية تخرجنا من هذا السجن .«إن اليقظات الشخصانية تأتى بصورة دورية لتنشلنا من هذا النوم، وفى بعض الأحيان من هذا الموت الموضوعى [٣] .

وهكذا يرفض «مونييه» الانغلاق الداخلى ، ويرفض السجن فى الأشياء الموضوعية. فالتشخصن حركة مستمرة للتحرر من كل عبودية داخلية أو خارجية ، ولكن الأغلب هو أن الشخص يتسم بالتمركز ثم الانتفاح . إن هذا الصراع والتجاذب بين الذات والموضوع بين الداخل والخارج، يذكرنا بالطرح الهيجلى للعلاقة الجدلية بين الذات والموضوع ، حيث يؤكد «هيجل» هذه العلاقة بين الذات والموضوع ، بين الأنا والآخر ، حين يقول : «أنا كائن من أجل ذاته، ولست هكذا إلا من خلال شخص «آخر»، ووجود الشخص تتنازعه دائماً حركتان : حركة تخارج ، وحركة تدفعه نحو الداخل ، وهما حركتان ضروريتان سوياً ، وهناك جدل دائم هو جدل التداخل

---

(١) مونييه ، هذه هى الشخصانية ، ص ٩٩ .

(٢) المصدر السابق نفسه ، ص ٩١.

(٣) المصدر السابق نفسه ، ص ٩٢ .

والتخارج يعمل ضد كثير من الفسفات الذاتية المنتصرة اليوم ، بحيث يكون قادراً على رد اعتبار المعرفة الموضوعية فى الفكر الإنسانى ، فالذات لا يمكن أن توجد ولا أن تبرر نفسها ووجودها كذات إلا باستخدام وساطة الموضوع ، ولابد إذن أن تخرج من «داخلها» حتى ولو كان الغرض من ذلك المحافظة عليها والإبقاء عليها» [١] .

فإذا كان هيجل يؤكد على الموضوعية ويرفض الذاتية، فإن مونييه يحاول الجمع والتوفيق بين الذاتية والموضوعية ، حيث يؤكد أهمية الاتصال فى علاقة تبادلية بين الذات والموضوع، الفرد والمجتمع ، (وهو محق فى ذلك) ، فلقد أكد مونييه أكثر من غيره على أهمية الاتصال بين الذوات (بين الأنا والآخر) «فما من فيلسوف أظهر - كما فعل هو وبهذه القوة - أن الشخص يتشكل أولاً بفعل «تموين» لا يتوقف من اتصاله بالواقع . أما الشخصانية التى تغلق نفسها دون الطبيعة وتنكر قيمة هذا «التموين» فلابد وأن تكون هادمة للشخص نفسه : فجسدى يعنى : حضورى فى العالم، وما من شخص بشرى إلا وكان ذا جسد ، إلا أن له وجوداً آخر لا ينتمى إلى هذا الكون، وجوداً يظل دائما انبثاق يجعل منه اتجاها دائماً نحو اللامتناهى» [٢] .

وهذا يقودنا إلى التوسع فى فكرة العزلة والاتصال لدى مونييه ، فمن خلالها تتضح فلسفته ورأيه فى الفلسفات الأخرى .

ثالثاً : علاقة الأنا بالآخر وفكرة الصراع :

ما نوعية العلاقة بين الذاتية والموضوعية ، وبين الأنا والآخر؟ هل هى علاقة صراع أم علاقة يسودها الحب والتعاون؟ وهل تنمو الشخصية من خلال الصراع أم من خلال التعاون؟ لقد وجهنا هذا السؤال للفردانيين ، ورأينا تصورهم فى ذلك .

فقد أكدوا على أن العلاقة بين الأنا والآخر، هى علاقة تتسم بالصراع ، أما لدى الشخصانية فإن الأمر يبدومختلفاً فقد رأينا «برديائيف» يؤكد التواصل ويرفض العزلة ويدعو إلى التعاون لبناء مجتمع جديد، وهو ما سماه مجتمع الشخصانية الاشتراكية، والآن نود معرفة تصور مونييه - باعتباره رائداً للشخصانية الواقعية في فرنسا - لهذه الإشكالية .

---

(١) جان لاكروا، نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية ، المعاصرة ، ص ١٠٢ .

(٢) جان لاكروا ، المصدر السابق نفسه ، ص ١٠٣.

يقرر مونييه منذ البداية أن الشخصانية تعارض الفردانية المتعزلة ، فالفردانيون يؤكدون أن الفرد يعيش حالة دفاع مستمر عن ذاته ، ويرون أن حالات الحرب أكثر عدداً من أيام السلم فى حياة الإنسان ، وحينما يهدأ الشعور بالعداوة يلوح عدم الاكتراث . نعم كلما أتجه الإنسان إلى السلم قل إهتمامه بالحياة ، وسادت اللامبالاة ، ولذا يعد الصراع سمة أساسية للوجود الإنساني ، لقد عبر عن ذلك كل من. «هيدجر» و «سارتر» ، إن الاتصال يبقى مثقلاً فى نظرهما فى حاجة إلى الامتلاك والسيطرة ، فكل شريك فى هذا الاتصال ، إما طاغية وإما عبد بالضرورة. إن أنظار الآخرين تسرق عالمى منى ، وأن حضورهم يجمد حريتى وإن انتخابهم أمراً من الأمور يعرقل من مسعاى» [١] .

وهكذا يتفق معظم الفلاسفة على حالة الصراع الدائم بين الذوات ، فكل علاقة إنما تتضمن سيطرة طرف على آخر .

«فليس عالم الآخرين جنة من جنات الملذات ، بل إنه استثارة مستمرة فى سبيل الصراع» [٢] . إلا أن مونييه لا يرفض فكرة الصراع ، حيث يرى أن الشخصية لا تنمو ولا يصلب عودها إلا فى خضم الصراع اليومى . أما السلم فإنه يؤدى إلى عكس ذلك ، «فليس هناك مجتمع من المجتمعات أو نظام من الأنظمة أو حق من الحقوق لا يتولد من صراع القوة ، إن الحق محاولة مضطربة دائماً فى سبيل تعقيل القوة وإمالتها نحو مجال الحب، ولكنه معركة أيضاً ، إن التظاهر بما يخالف ذلك لا يؤدى إلا إلى المراءاة» [٣] .

ويؤكد مونييه الصراع – مثله في ذلك مثل الفردانيين من جهة ومثل الماركسية من جهة أخرى ، إذ يقول – أيضا – «إن هناك من الناس من هم ضد صراع الطبقات كما لو كان هناك تقدم اجتماعى، بدون صراع ، وإن منهم من هو ضد العنف، كما لو كان الإنسان لا يقوم منذ صباحه حتى مسائه بأعمال حادة من العنف» [٤] .

وهكذا يؤكد مونييه أن الصراع سمة أساسية للوجود الإنسانى ، فالشخص هو اختيار قبل كل شيء، والاختيار يتضمن الفعل ، والفعل لا يتم إلا بمواجهة مع الآخر ، إن الحياة في خطر هى

---

(١) مونييه ، هذه هى الشخصانية ، ص ٥٣ .
(٢) المصدر السابق نفسه، ص ٥٣.
(٣) المصدر السابق نفسه ، ص ١٠٢ – ١٠٣.
(٤) المصدر السابق نفسه ، ص ١٠٣ .

الحياة الحقيقية ، وهذا ما أكده نيتشه ومونييه من بعده . فهناك من يفضل العيش بسلام بتعهد من الآخرين ، وهذا ما دعا إليه أنصار العقد الاجتماعي «هوبز ، وروسو ، ولوك» إذ يتنازل الإنسان عن جزء من حريته لقاء ضمان حياته إلا أن هذا الطرح ثبت فشله ورجعيته ، لأنه يعني التخلي عن إنسانيتنا وحريتنا مقابل الحياة في ظل العبودية .

«إن سواد الناس يفضلون العبودية والضمان على الخطر مع الاستقلال ، والحياة المادية والنباتية، على المغامرة الإنسانية ، ومع ذلك فإن الثورة ومقاومة الاضطهاد إنما هي امتيازات الشخص التي لا يحاد عنها ومرجعه الأخير ، حينما يقف العالم في وجه سيادته» [١] . ويحقق الشخص ذاته في خضم الصراع اليومي دفاعاً عن حريته ووجوده .

وهكذا فإن مونييه يؤكد أهمية الصراع في الوجود الإنساني ، إلا أنه يرفض الانغلاق على الذات، إنه مع ذلك يدعو إلى التواصل ، لأن الصراع يتضمن الانفتاح على الآخرين، والعيش معهم في السلم والحرب ، وهذا يقودنا إلى فكرة الاتصال والعزلة ، وعلى الرغم من هذه النصوص التي تؤيد الصراع ، إلا أننا سنجده كعادته يرتد عليها ، فينتقد الفكرة ويدعو إلى الحب والاتصال، كما سنراه ؛ فيلسوفاً توفيقياً .

رابعاً : العزلة والاتصال (التمركز والانفتاح) :

يرى مونييه/على النقيض من النزعة الفردانية التي تؤكد الذات المتوحدة مع نفسها - أن الشخصية تعد تجاوزاً للفردية ، حيث يقول : «إن الشخصانية هي إخراج الفرد من ذاته اعتماداً على اتجاهات منفتحة أمام الشخص ، ولا ينمو الشخص إلا إذا تصفى باستمرار من الفرد الكامن فيه» [٢] .

فالفردية مرحلة أولى من مراحل التشخصن ، أما الشخص فهو الهدف الذي يسعى إليه الفرد، فالشخصانية ليست فردية منعزلة بل حضور للشخصية وسط الآخرين وهو حضور فعلي وروحي.

ففي الوقت الذي يؤكد فيه مونييه استقلال الشخصية نجده يدعو - أيضاً - إلى حضورها الاجتماعي مع الآخرين؛ لأنها لا تظهر ولا تتميز إلا معهم «فالشخصية لا قيمة لها ولا تنمو إلا

---

(١) مونييه ، هذه هي الشخصانية ، ص ١٠٦ .

(٢) المصدر السابق نفسه ، ص ٩١ .

فى حالة وجود قضية تتجاوزها ، وتعلو عليها ، وهى لا تكتفى بالعلاقات التى تصنعها مع الآخرين فحسب، بل تتجاوز الشخصية Trans Personnelle [١] . وقد كتب مونييه قائلا : «إن المهمة الأساسية للإنسان لا تكمن فى اخضاع الطبيعة ، ولكن فى قدرته على الانتفاح على الآخرين» [٢] .

يعرف مونييه الشخص بأنه تواصل محاولاً بهذا التمييز بينه وبين الفرد ، وهذا التواصل يعنى أنه فى حركة مستمرة بلا انقطاع ، إنه نمو وتعال وحرية ، ولذا نجده يقرر أنه لا يمكن تعريف الشخص ، لأن التعريف يتضمن التحديد. والشخصية نمو وتقدم مستمران «حقاً إن الشخص لا يعطي دفعه واحدة ولكنه يحدد بقدر ما يتحقق ، فوجود الذات ووجود موقفها يفترض كلاهما الآخر ضمنياً ، فنحن لا نستطيع أن نقول عن الشخص إنه تواصل ، أو حرية ، أو تعال ، بل إنه قبل كل شيء ما بواسطته يصير الأنا قادراً على أن يتحرر ويتعالى ويتواصل مع الغير ويحقق القيم . وليست هناك «حرية» ولكن حريات ؛ أى مجموعة نوعية من المكتسبات لا يحصل عليها أى شخص إلا بكفاح مسترسل» [٣] .

لقد أتجه مونييه – أولاً – إلى تأكيد فكرة الاتصال بين الأشخاص، إذ يرى «أن التجربة الأولية عند الشخصية الإنسانية هى تجربة الشخص المخاطب»والحب هو المعين الذى يقدم للإنسان أقوى يقين ، فأنا أحب ، معناه أن الوجود موجود، وأن الحياة تستحق أن نقبل عليها» [٤] . وقد أكد مونييه على التواصل والانتفاح على الآخرين ، ورفض العزلة وجعلها سمة من سمات الفردية والذاتية المطلقة ، وهذا التفكير جعل مونييه يقول : «طالما أن الفيلسوف قدأغلق على نفسه منذ البداية فى إطار فكر معين فإنه لن يجد باباً أو مخرجاً يؤدى به إلى الوجود، ففيلسوف كهذا لا يمكن أن يجد طريقاً للاتصال بالآخرين ، وقد انتقد مونييه ديكارت لتمجيده للأنا وحدية Solipsism أو الذاتية المطلقة التى لا تدرك إلا ذاتها ، إن هذه النزعة تعزل الفرد لتنمى فيه النزعة الاقتصادية والروح الفردانية. "Individualsim" [٥] .

---

(١) راوية عبدالمنعم ، عالم الفلاسفة ، ص ١٣١ .

(٢) Paul Edwards, The Encylopedia of Philosophy, vol. 5. Ibid, p. 400.

(٣) الحبابي : من الكائن إلى الشخص ، ص ١٢٨.

(٤)روجية جارودى ، نظرات حول الإنسان ، ص ٢١٠.

(٥) Paul Edwards, The Encyclopedia of Philosophy, vol. 5, Ibid., p. 411.

ويؤكد مونيه على العكس من الفردانيين الذين يقرون أن الجحيم هو الآخر، أن الشخصانية تتعارض مع تلك النزعة ، على الرغم من اتفاقها معها فى تأكيد الذات إذ «إن الشخص حركة نحو الآخرين منذ البداية ، أى وجود نحوى» [١] . فالإنسان وفقاً للشخصانية لا يعرف إلا من خلال اتصاله بالآخرين ، فهو اتجاه دائم نحوهم ، غير أن الوجودية لم ترفض هذه الطرح ، إذ رأت أن الإنسان موجود باستمرار مع الآخرين ، إلا أن هذا الوجود يتسم بالصراع .

١- تمركز الذات :

لا يعنى الاتجاه نحو الآخرين الانفلات من وجودنا الشخصى، وطرحه فى مذبح الجماعة والكتل، فالشخصانية تؤكد - أولاً - ضرورة تحقيق الذات لكمالها ، ثم تنخرط مع الآخرين كشخصية فاعلة وليست منفعلة ، يقول مونييه : «إن الحياة الشخصية إنما تبتدىء بابتداء المقدرة على الانشقاق عن ملامسة البيئة وعلى «استعادة الذات» و «القبض عليها من جديد» فى سبيل التجمع حول مركز من المراكز، وترحيد الذات» [٢] . وتذوب الشخصية وسط الصخب اليومى، ووسط الكتل والتجمعات .

ولذا لابد لها من الانشقاق والتمركز المؤقت حول الذات ؛ لتجميعها من التبعثر ، والتشظى الذى تقع فيه نتيجة للعلاقات اليومية «إذا كنا نقول إن الإنسان «شخص» وليس مجرد «فرد» ، فذلك لأنه يملك حياة باطنية تحول بينه وبين الاستغراق فى المجموع ، إلى أقصى حد» [٣] .

فالفرد يعيش مع المجموع كجزء بسيط ، يعيش حياة الآخرين دون أن يعيش حياته هو، والشخص هو الذى يعيش ذاته ويتوحد مع نفسه أولاً ويكوّن شخصيته الفاعلة مع الآخرين ، وعندما يتحد معهم فإنه يوحدهم فى شخصه ، «على الإنسان لكى يكون شخصاً ألا يوزع نفسه بين الأشياء الخارجية ، وأن يخضع لنزواته وعاداته ، فهو فى كل هذه الأحوال يجد نفسه مستبعداً تماماً من ذاته ، إنه فى كل هذه الحالات يصبح موجوداً مبتذلاً مستغرقاً بأكمله ، فى غمرة العالم الخارجى . وعلى العكس من ذلك إنه لا قيام للحياة الشخصية لدى الإنسان إلا حينما يصبح فى

---

(١) مونييه ، هذه هى الشخصانية ، ص ٧٧ .

(٢) المصدر السابق نفسه ، ص ٧٨ .

(٣) زكريا إبراهيم ، مشكلة الإنسان ، ص ٢٠ .

وسعه أن يقطع صلته إلى حين - بالبيئة الخارجية لكى يجمع شتات نفسه ، أو يلتمس لحيواته العديدة مركزاً يلم شعثها» [١] .

فللشخصية الإنسانية قوى وطاقات مبعثرة لابد من تركيزها وتجميعها لكى تعود من جديد لتثرى الطبيعة والمجتمع ، فحركة الانشقاق والعزلة هى فترة مؤقته وليست مطلقة ، «وما هو هام فى الواقع ليس هذا الانطواء ، بل ذلك التركز وهداية القوى؛ إذ إن الشخص لا يتراجع إلا فى سبيل أن يثب أحسن الوثوب ، وعلى هذه التجربة الحية تقوم قيم الهدوء والانسحاب» [٢] . إذن لابد للذات من التمرد والانسحاب المؤقت لكى تثب من جديد محدثة فعلاً هاماً فى الجماعة وفى التاريخ. هذا هو حال المفكرين المبدعين والأنبياء ، وهذا ما دعا إليه نيتشه من قبل ، «إن مفردات لغة التجمع الاستعادة ، والقبض على الذات ، إنما تذكرنا بأن التجمع فتح نشيط ، ومعاكس للثقة الساذجة التى تمنحها للتلقائية وللأهواء الداخلية» [٣] .

وهنا نجد أن مونييه يؤكد ضرورة التمركز حول الذات وتأملها داخلياً دون الخضوع للأهواء، فهو تأمل للذات لمعرفة دخائلها وقواها وتحديد علاقاتها الجديدة ، إنها إعادة تقييم للحياة اليومية. ويرى مونييه ضرورة حفاظ الذات على أسرارها الداخلية ، ويتم هذا عبر «الحياء» وهو يعنى الاقتصار فى التعبير عن الذات ، وعدم الانكشاف والتعرى أمام الآخرين ، لأن عكس «الحياء» هو «الابتذال» [٤] . فعلى الذات ألا تتكشف تماماً أمام الآخرين، إن هذا المخلوق الذى لا يكشف عن ذاته هو الفيلسوف أو الشاعر أو الفنان أو المتصوف ، ولكنه ليس الإنسان العادى» [٥] .

إن الفرد الذى يستغرق حياته وذاته فى الخارج وسط المجموع لا سر له ولا عمق له ، «حقاً إن ثمة أناساً يصح أن نقول عنهم إنهم بأكملهم «فى الخارج» ، ولكن هؤلاء سرعان ما يستوعبون، ما داموا يستعرضون أنفسهم أمام الناس، وأما «الشخص الإنسانى» بمعنى الكلمة فهو ذلك الموجود

---

(١) زكريا إبراهيم ، مشكلة الإنسان ، ص ٢٠ .

(٢) مونييه ، هذه هى الشخصانية ، ص ٧٩.

(٣) المصدر السابق نفسه ، ص ٧٩.

(٤) المصدر السابق نفسه ، ص ٨١ - ٨٢.

(٥) زكريا إبراهيم ، مشكلة الإنسان ، ص ٢٠ .

الذى لا يذيع سرّه إلا بقدر ، ولا يستعرض ذاته إلا فيما ندر، لكونه قد اختبر عمق «الحياة الباطنية» ، وأدرك تفاهة الانغماس فى حياة الجموع ، فهو لا يريد أن يهبط بنفسه إلى مستوى الوجود المبهم الغفل Anonyme الذى ليس فيه سرولا تحفظ ولا تباعد ولا «بعد داخلى» [١] .
وهكذا يؤكد مونييه على خطورة ابتذال الحياة بقوله : «إن نقيض الحياء هو التبذل ؛ أى الرضا بأن أكون ما يعطيه عنى ظاهرى المباشر وعرضي لذاتى تحت أنظار عامة الناس» [٢] .

٢ - الانفتاح على الآخرين :

إن التمركز حول الذات ليس سوى مرحلة من مراحل التشخصن ، إذ يأتى بعدها التفتح أو الخروج من الذات إلى العالم ، فهناك حركة جدلية بين الداخل والخارج «فليس الشعور الداخلى مقصورة خلفية، يتعفن فيها الشخص بل إنه حضور سرى كالنور، ومع ذلك فهو حضور يشع بنوره على العالم أجمع، ... إن الحياة الشخصية هى تأكيد للذات ونفى لها بالتتابع، وهذا العمل الجوهرى موجود فى كل عملياتها ، إنها تثبت ذاتها فى عمل دائم ، لتمثيل كل ما يأتيها من الخارج، وهى تنضج ذاتها حينما تنضج ما يأتيها» [٣] من الخارج .

هكذا نجد مونييه يسير على درب هيجل فى تأكيده للعلاقة الجدلية بين الذات والموضوع، وعلى خطى نيتشه فى تأكيد العزلة والعودة للفعل فى التاريخ .

التملك وتحقيق التشخصن :

ويرى مونييه - على نقيض الماركسية التى ترفض الملكية الخاصة ، أن أول شرط للخروج من العزلة هو التملك؛ فأول اتجاه نحو العالم والأشياء يتم بالتفتح ، ثم محاولة التملك ، ذلك أن التملك يعد سمة للشخصية *، «إن ازدياد الامتلاك إنما هو ابتداء التلامس، ونبذ الوحدة السلبية ، وبهذا المعنى فإن الملكية كالدخيلاء ضرورة شخصية من ضرورات الشخص ، وأن نبذها بسبب إساءة

---

(١) زكريا إبراهيم ، مشكلة الانسان ، ص ٢٤.

(٢) مونييه : هذه هى الشخصانية ، ص ٨٢.

(٣) المصدر السابق نفسه ، ص ٨٤، ٨٦ .

(*) وجدنا هذه الفكرة لدى سارتر حين رأى أن التملك يعد من أهم مقولات الوجود الفردى ، فالتملك يعنى أننى أبحث عن ذاتى خارج ذاتي .

استعمالها إنما هو تفكير خيالي ، حتى إن الشيوعيين أنفسهم ما عدا بعض فرقهم لم يؤكدوا ذلك، إن الملكية تعبر عن هذا الاتجاه المزدوج والمتضامن من اتجاهات الشخص ، ونعنى بذلك التركز عن طريق التفتح» [١] .

إذن فالتملك ضرورة لتأكيد الذات ؛ لأنه يعد وسيلة للانفتاح على العالم ، وهذا ما تؤكده الفردانية أيضاً .

هكذا بعد أن عاش الإنسان فترة من التمركز حول الذات يبدأ بالتفتح على العالم من خلال التملك والمعرفة ، وعلى الآخرين من خلال التواصل والحب، إنه خروج من الفرد إلى الشخص، فالفرد انعزالي ، والشخص يتسم بالانفتاح ، ولا ينمو الشخص إلا بالتضحية بالسمات الفردية «إن حركة الأنطواء التى هي قوام الفرد إنما تساهم فى ضمان صورة كل منا ، ومع ذلك فإن الشخص لا ينمو إلا إذا تخلص من الفرد ، الذى يكمن فيه بصورة لا تنقطع» [٢] . وهذا ما أكده برديائيف من قبل .

لقد أدخل مونييه الصراع من جديد بين الفرد وذاته حين حاول التخلص من الذاتية ليس بتنميتها بل بالقضاء عليها ، وهذا ليس حلاً للإشكالية؛ إذ لا يمكن إلغاء فرديتنا على مذبح الاتصال اليومى، بل إن الحل يكمن فى تنمية الوعى بالذات ، وبتميزها ، ثم الانفتاح على الآخرين شرط الحفاظ على استقلاليتها ، وهذا ما دعا إليه برديائيف الذى تعد أفكاره بحق حلاً للصراع بين الفرد والجماعة ، أما مونييه فيقول بشأن هذه العلاقة إن «الاتصالية واقعة أولية. وعلى هذا النحو فإن أول ما يشغل المذهب الفردى هو تركيز الفرد حول ذاته ، فى حين أن أول ما يشغل الشخصانية هو حل هذا التمركز الذى يقوم به الفرد فى سبيل توجيهه نحو غايات الشخص المفتوحة» [٣] .

ويرى مونييه أن «الأنت» Thou بما فى ذلك «الـ نحن» تتقدم على الأنا أو تصاحبها على الأقل، ومن هنا فقد عارض مونييه الذاتية Egonism ليس فى جانبها الاقتصادى ولكن فى ابتذالها،

---

(١) مونييه ، هذه هى الشخصانية ، ص ٨٧ .

(٢) المصدر السابق نفسه ، ص ٥٦ .

(٣) المصدر السابق نفسه ، ص ٥٦ .

إذ دعا إلى نقاء الذات ، ورأى أن الحياة الحقه للإنسان تكمن فى التعامل المتبادل مع الطبيعة والآخرين فى عملية إنماء متبادل بالفكر والمعرفة» [١] . ذلك أن الشخصانية تعد نزعة تواصلية تعمل على ربط الإنسان بالواقع وبالآخرين» [٢] . فعلى النقيض من الفردانية التى تؤكد العداوة بين «الأنا» و «الأنت» فإن مونييه يؤكد العكس، إذ يرى أن الإنسان لا يدرك ذاته إلا في الآخرين منذ طفولته المبكرة «إن أول حركة تفصح عن الكائن الإنساني منذ طفولته الأولى لهى حركته نحو الآخرين ، إذ يكتشف ذاته فى الآخرين ، ويتعرف عليها فى الاتجاهات التى توجهه فيها أنظار الآخرين» [٣] .

وهكذا تؤكد الشخصانية الواقعية لدى مونييه على ضرورة الوجود مع الآخرين والاتحاد بالطبيعة، فجسمى يندمج بالطبيعة عبر عيناى ، فالوجود لا يكتمل إلا برؤية الآخر والعيش معه. «بيد أن بدنى هو أيضاً – هذا ن الثقبان اللذان تبرز منهما عيناى ، ذانك الثقبان المفتوحان على العالم ، فى الحين الذى أنسى فيه ذاتى ، إن الشخص يبدو لنا أيضا عن طريق التجربة الداخلية ، وكأنه حضور موجه نحو العالم ونحو الأشخاص الآخرين فلا حدود تحده ، ولكنه مختلط بهم من الناحية الكلية، إنه لا يوجد إلا فى توجهه نحو الآخرين ، ولا يعرف ذاته إلا عن طريق الآخرين ، ولا يكون إلا فى الآخرين» [٤] .

إن هذا الطرح لا يخرج عن طرح سارتر حين يقول «أنني كما أبدو للآخرين» غير أن مونييه يتطرف أكثر فى محاولة لتذويب الذات فى الآخرين حين يقول إنهم علة وجود الشخص، فعلى النقيض من العزلة التى ظهرت لدى بعض الفردانيين يؤكد مونييه ضرورة الاتصال ، وبدلاً من الصراع يدعو إلى الحب باعتباره وسيلة للاتصال ، إذ يري أن الجنون ليس إلا محصلة لخيبة الأمل وللعزلة وفراق الآخرين ، إذ يمكن تعريف الشخصانية بأنها الاتصال والانفتاح والحب .

---

(١) Paul Edwards. The Encyclopedia of Philosophy. vol. 5. Ibid.. p. 411 .

(٢) Paul. Ricœur. Une philosophie. Ibid.. p. 870 .

(٣) مونييه ، هذه هي الشخصانية ، ص ٥٦.

(٤) المصدر السابق نفسه ، ص ٥٧.

٣ - خطوات نحو التشخصن :

من أجل خروج الذات من عزلتها وفرديتها نحو الشخص يضع مونييه عدداً من الخطوات للاتجاه الفردى نحو التشخصن ، وهى :

أولاً : الخروج من الذات : إن الشخص وجود يستطيع الانفصال عن ذاته حتى يصبح تحت تصرف الآخرين ، وليس هناك من يستطيع أن يحرر الآخرين أو العالم إلا ذلك الذى استطاع أن يحرر نفسه قبل كل شيء.

ثانياً : الفهم : «ينبغى لى أن أكف عن النظر إلى الأمور من وجهة نظر خاصة لكى أنظر إليها من وجهة نظر الآخرين ، ويجب أن أكون بكليتى للجميع ، دون أن أكف عن أن أكون ذاتي» [١] . وقد رأى مونييه أنه لا ينبغى البحث عن الحقيقة فى الذات المنغلقة على نفسها ، بل فى الذات الأخرى، فالحقيقة تظهر من خلال الاتصال بالآخر وليس من خلال العزلة عنه، فالحقيقة تكتسب من الخبرة والتواصل مع الآخرين» [٢] .

ففى الوقت الذى ترى فيه الوجودية أن الحقيقة ذ اتية يرى مونييه - على العكس من ذلك- «أن للحقيقة قيمة موضوعية» [٣] . إذ يؤكد أنه لا توجد حقيقة باطنية خالية من التبادل مع الحقيقة الخارجية ، ويقول مونييه : «ينبغى أن نجد طريقنا خارجاً عن ذاتنا لكى تثبت وتنمى ذاتنا الداخلية، أى أن الذات لا تنمو ، ولا تكتسب الحقيقة إلا بالانفتاح على الآخرين وعلى العالم» [٤] «فالإنسان يتفاعل مع الآخرين فى عملية متبادلة تتسم بالثراء المعرفى» [٥] .

ثالثاً : يجب أن آخذ على عاتقى مصير الآخرين ، وآلامهم وأفراحهم ، وأن أتحمل مسئولية كل ذلك .

---

(١) مونييه ، هذه هى الشخصانية ، ص ٥٩ - ٦٠

(٢) Paul Edwards, The Encyclopedia of Philosophy, vol. 5. Ibid.. p. 411.

(٣) مونييه : هذه هى الشخصانية ، ص ١٣٨ .

(٤) Paul Edwards, The Enbcyclopedia of Philo, vol. 5, Ibid.. p. 411.

(٥) William. L. Reese. Dictionary of Philosopy and Rieligon, Ibid., p. 372.

رابعاً : العطاء : إن القوة الحية للوثبة الشخصية ليست فى المطالبة ولا فى الصراع حتى الموت «كما ترى الوجودية» ، بل فى الكرم أو فى «المجانية» . إن الكرم يزيل كثافة المرء ويلغى عزلته.

خامساً : الإخلاص : «إن المغامرة التى يقوم بها الفرد مغامرة مستمرة منذ الميلاد حتى الموت، وإن الإخلاص للشخص فى الحب والصداقة ليس كا ملاً ، إذن إلا فى تتابعه وتدفقه المستمر»[١] .

هذه هى الخطوات التى يحددها مونييه ويعتبرها وسيلة للوثوب من الذات الفردية المنعزلة إلى الشخصية المنفتحة التى تمتلك المعرفة عن طريق التواصل مع العالم والآخرين .

ولقد أكد مونييه ضرورة تمركز الذات حول نفسها لتجميع قواها ومعرفة طاقاتها وإمكاناتها، لكنه يعود فيؤكد أن الذات أو الشخصية لا تستمر على وضع واحد، بل إنها تظل فى حركة مد وجزر، أنكفاء وتفتح معاً ، ففى الحالة الأولى كانت الذات تؤكد وجودها بالتمركز حول نفسها ، وفى المرحلة الثانية تؤكد ذاتها بالانفتاح على الآخرين ، غير أن هذا الانفتاح يفقد الشخصية كل ما امتلكته فى المرحلة الأولى ؛ لأنها الآن تمر فى مرحلة العطاء . «إن تفتح الشخص يتضمن شرطاً داخلياً ألا وهو التجرد من ملكية الذات وممتلكاتها ، ذلك التجرد الذى ينشر ما استقطب فى مرحلة التمركز حول الذات ، فالشخص لا يوجد إلا بفقدانه لذاته»[٢] .

إن الشخصية حركة جدلية بين الانكفاء والانفتاح ، بين التملك والتجرد من الملكية ، فالشخص لا يوجد ولا يتحقق إلا بالتوجه نحو الآخرين «إن الحياة الشخصية ، وهى حركة تقبُّض ، وحركة تضخم ، تتجمع لكى تجد نفسها ، ثم تتمدد لكى تثرى فتجد نفسها ثانية، ثم تعاود تجمعها من جديد فى تخليها عما تملك»[٣] .

غير أن هذا الانفتاح على الآخرين لا يتضمن إلغاء الذات وتميزها ، بل يعنى تأكيد الذات وتمركزها حول نفسها أولاً ، ثم خروجها إلى العالم لكى تمارس نشاطها بفاعلية دون أن تفقد شخصيتها.

---

(١) مونييه ، هذه هى الشخصانية ، ص ٥٩ - ٦١.

(٢) المصدر السابق نفسه ، ص ٨٨ .

(٣) المصدر السابق نفسه ، ص ٨٩.

وهكذا فإن الشخصانية تحاول التوفيق بين الفردانية والجماعية وتجنب أخطائهما معاً ، فهيدجر - مثلاً - يرى أن العالم اليومى هو عالم موضوعى تذوب فيه الذات وتسقط وتفقد مسئوليتها «إن هذا العالم هو عالم الشعور المهموم ، والغرائز التى لا وجه لها ، والرأى غير المحدد، والثرثرة اليومية ، والمحافظة الاجتماعية والسياسية ، والتوسط الأخلاقى ، إنه عالم الجماهير، والكتل الإنسانية المغفلة ، والجهاز غير المسئول ؛ إنه عالم فقد حيويته ، ففيه رفض كل شخص ذاته بما هو شخص بصورة مؤقته ، لكى يصبح واحداً من الناس» (١) .

ولا يؤيد مونييه - فى دعوته إلى الانفتاح على الآخرين - هذا السقوط اليومى للشخص ، بل يرفضه ، مؤيداً ما جاء به هيدجر، لأن الشخصانية حينما تدعو إلى الانفتاح لا يعنى ذلك الدعوة إلى العبودية للمجتمع ، يقول مونييه - معقباً ومؤيداً لهيدجر : «وإن أول فعل من أفعال الحياة الشخصية ، إنما هو فى وعى هذه الحياة المغفلة ، وفى الثورة ضد السقوط الذى تقدمه» (٢) .

٤ - الفعل والحرية :

إن الشخص لا يحقق وجوده مع الآخرين إلا فى إطار الفعل الحر المتجدد، «فالإنسان لا يخرج إلى العالم الخارجى إلا فى اللحظة التى يحسم فيها أمره ، فيقبل أن يكون إنسان هذا الفعل أو ذاك ، ويتقدم إلى الكون والآخرين بهذه الصورة أو تلك . وإذن فليس الفعل مجرد تحطيم لحدود «الذاتية» وإنما هو فى جانب منه نحت للشخصية ، وعرض للذات أمام العالم وأمام الآخرين» (٣) .

إن الانفتاح على العالم والآخرين عبر الفعل هو ما أكده موريس بلوندل * وليس مونييه، لقد أكد بلوندل أن الجوهر الأساسي للإنسان ليس العقل بل الفعل ، فالفعل الارادي هو وحدة القوى

---

(١) مونييه ، هذه هى الشخصانية ، ص ٦٨ - ٦٩.

(٢) المصدر السابق نفسه ، ص ٦٩.

(٣) زكريا إبراهيم ، مشكلة الإنسان ، ص ٣٨.

* بلوندل؛ موريس : (١٨١٠ - ١٩٤٩) فيلسوف فرنسي معاصر، أشتهرت فلسفته بفلسفة الفعل ، إذ أكد أن جوهر الإنسان هو الفعل وليس العقل .

الدافعة للتقدم . يقول بلوندل «فالوجود والحياة ليسا بالنسبة إلينا فيما تفكر فيه ، ولا حتى فيما يعتقد ، بل فيما تتم ممارسته بالفعل».

ويضيف قائلاً مؤكداً أهمية الفعل : «وإلى الفعل ينبغى نقل مركز الفلسفة لأن هناك أيضا يوجد مركز الحياة ، وفى أعماق وجودى ، توجد إرادة وحب الوجود ، أو لا يوجد شيء، والموجود اللاارادى والمقهور لن يكون بعد هو الوجود » [١].

ولذا فإن الفلسفة الشخصانية ينبغى أن تنتهى إلى فلسفة للفعل ، وليس للتأمل والاتجاه نحو اللامتناهى ، وترك الإنسان وحيداً فى هذا الكون ، غير أن مونييه يحاول تأكيد أن الشخصانية تتسم بالفعل ، إذ يقول : «إن نظرية الفعل ليست ملحقاً يضاف إلى الشخصانية، وإنما هى نظرية تحتل مكان المركز منها» [٢] . فطالما وجد فعل فهذا يعنى وجود حرية الفعل ، أما الحتمية فتؤدى إلى إنكار الفعل الحر، لأنه مجرد استجابة لقوانين محددة سلفاً ، فالفعل الحر هو ما يأتى بجديد ويتخطى الحتمية ، ولهذا وجب التفريق بين الفعل والعمل ، فالفعل يتسم بالحرية والإبداع أما العمل فإنه يسير وفق خطة مرسومة ولا يأتى بجديد .

وهكذا نجد أن مونييه يحدد شروط الخروج من الذاتية المنعزلة إلى الشخصية الفاعلة عبر الحرية،حيث يؤكد أن الحرية الحقة هى الحرية الملتزمة ، ويرفض الحرية المطلقة ، فهى حرية تحترم الآخرين ومشروطة باحترام القيم» [٣] . ولذا يرى مونييه أن للفعل الحر ابعاداً أساسية هى : «أن يغير الواقع الخارجى، أو أن يكوّننا نحن ، أو أن يقربنا من بنى الإنسان ، أو يغنى عالمنا بالقيم» [٤] .

ويرفض مونييه كل تفكير جامد لا يقبل التغيير ؛ لأن من يلتزم بتوجيهات حزب من الأحزاب أو جماعة من الجماعات يتخلى عن شخصيته وحريته ، ولذا ينصح بالاستقلال الشخصى تجاه

---

(١) أ. بنروبى : مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة فى فرنسا ، مصدر سابق ، ص ٣٩٥ .

(٢) مونييه ، هذه هى الشخصانية ، ص ١٥٢ .

(٣) المصدر السابق نفسه ، ص ١٠٨ - ١١٥ .

(٤) المصدر السابق نفسه ، ص ١٥٥ .

الأحزاب والتكتلات القائمة ، ويعد ذلك الاستقلال أمراً ضرورياً فى البدء على الأقل ، وللقيام بقياس جديد للتطلعات إلى المستقبل ، ذلك أن معنى الحرية هو معنى الواقعية وهما يتطلبان فن البحث . وتجنب كل «قبْلية» مذهبية، وأن يكون الشخص مستعداً لكل شيء بصورة وضعية، حتى لتغيير اتجاهه ، فى سبيل بقائه أميناً على الواقع وعلى روحه» [١] الحرة .

فالأحزاب السياسية تجمد الشخصية بأفكار قبْليّة وأحكام عامة مسبقة ولا تترك مجالاً للتجديد الفردى ، غير أن هناك جانباً آخر ، إذ بإمكان الشخص المتميز أن يوجه الحزب، ويقود الجماعة إلى حيث يريد هو ، وهنا تصبح الأحزاب السياسية مجالاً خصباً لنمو الشخصيات البارزة من خلال الصراع والتنافس .

وأخيراً فإن مونييه كما اتفق مع الفردانية فى تأكيد الذات، فإنه قد اتفق مع الماركسية فى أشياء كثيرة ، منها : إثبات أولوية العامل الاقتصادى ومحاربته للمجتمع الرأسمالى القائم على الاستغلال حيث يقول : «إن الماركسية محقة في إثباتها الأولوية للناحية الاقتصادية،وإن الحاجات والمنافع الاقتصادية إنما تحدد تحديداً كلياً أنواع السلوك وأنواع الرأي لدى الإنسان فى هذه المرحلة الابتدائية من مراحل التاريخ الذى نحن فيه» [٢] .

الإشتراكية الديمقراطية :

غير أن مونييه قد أراد وضع فكر جديد يجمع بين الفردانية والجماعية ، وهو ما سماه بالشخصانية الواقعية التى تحترم الواقع والقيم ، وتثور على كل أشكال العبودية والاستغلال السياسى والاقتصادى ، إذ يقول فى دعوته لاشتراكية جديدة : «إن الحاجة لأشد الحاحاً لإقامة اشتراكية مجددة، نظامية وديمقراطية ، فى وقت واحد، إن هذا الضرب من الإبداع هو ما نطلبه من أوروبا وهو ما تتجه إليه الشخصانية» [٣] .

فهو يريد تطعيم الاشتراكية بالديمقراطية ، وهذا ما يظهر فعلاً فى المجتمعات الأوربية الحديثة، إذ نجد فى الأيام الأخيرة أن الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية قد ظهرت على السطح، وتسلمت

---

(١) مونييه ، هذه هى الشخصانية ، ص ١٨٠ - ١٨١ .

(٢) المصدر السابق نفسه ، ص ١٨٢ .

(٣) المصدر السابق نفسه ، ص ١٨٥ .

مقاليد السلطة في معظم البلدان الأوروبية ، فهي أحزاب اشتراكية غير شيوعية وغير أممية ، ولكنها أحزاب اشتراكية وطنية وديمقراطية تلتزم ببرنامج انتخابي تتنافس عبره مع القوى والأحزاب الأخرى. فهل هذا هو ما دعا إليه بردياثيف في الاشتراكية الشخصانية ، ومونييه في الشخصانية الواقعية ؟ .

نعم ، إن الاشتراكية الماركسية لا تعير اهتماماً لدور الفرد المبدع ، بل تؤكد دور الجماهير وديكتاتوريتها، ولهذا نرى مصطلحات الفن الشعبي والإبداع العام بدلاً من الإبداع الفردي، يقول مونييه : «إن الفعل الخلاق ينبع من الشخص بصورة دائمة حتى ولو كان ضائعاً بين الجماهير ، فكل من الأغاني التي نسميها شعبية لها مؤلف واحد. وحتى حينما يصبح جميع الناس فنانين ، فإنهم لن يكونوا فناناً واحداً ، بل سيكونون فنانين جميعاً» [١] . فالعامة تهمش المبدعين ، هذا ما يقرره مونييه ، إنه في «المكان الذي يكون فيه عامة لا يكون للخلاقين وسيلة للبروز بينهم» [٢] .

وأخيراً فإن مونييه يؤكد التميز الفردي، ويؤكد ضرورة الخروج على الذات المنغلقة ، ولكن شرط عدم ضياعها وسط الجماهير ، فهو يؤكد الفردية ويلقح الجماعية بالشخصانية، إنها فلسفة توفيقية تجمع بينهما معاً ، إذ يرى مونييه أن الشخصانية ذات صيغة جمعية تنشد الحياة المشتركة مع الآخرين ، وفضلا عن ذلك فإنها دعوة للحرية والمسئولية ، وهي ذات اتجاه مزدوج شخصي وجمعي، فالأول يهدف إلى الخصوصية وتأكيدا للذات والقيمة والثاني جمعي في سبيل التواصل مع الاخرين لبناء مجتمع مثالي» [٣] .

فلقد لاحظنا أن الشخصانية تعد تمرداً ضد النظام الرأسمالي وتدعو إلى إنقاذ الإنسان من هذا الاغتراب الذي يعانيه في عالم الآلة والاستغلال ، ولكن الثورة التي تنادي بها هي مزيج من الاشتراكية والمسيحية. «فالحقيقة أن مونييه قدم تصوره الخاص عن الثورة ، ولكنها كانت ذات طابع مزدوج : فهي من جهة كانت تعني اشتراك الكاثوليكيين في النضال من أجل الاشتراكية ، وفي النضال من أجل الثورات في وقت واحد، ثورة سياسية واقتصادية ، وثقافية من جهة، ومحاولة طبع هذه الثورة بطابع مسيحي من جهة أخرى؛ أي دمج الثورة الروحية وجعل عالم لاشتراكية عالماً مسيحياً [٤] .

---

(١) مونييه ، هذه هي الشخصانية ،.ص ٢٠٨ - ٢٠٩.

(٢) المصدر السابق نفسه : ص ٢١٠.

(٣) راوية عبدالمنعم ، عالم الفلاسفة ، مرجع سابق ، ص ١١٥ .

(٤) ساخاروفا ، من فلسفة الوجود إلى البنيوية ، ص ١١٣.

فهنا نلاحظ محاولة التوحيد بين الأهداف الاشتراكية المادية وبين المبادىء الروحية والقيم المسيحية . إذ «يرى الشخصانيون أن أهم ما يفرقهم عن الماركسية هو المدخل المختلف لعالم الإنسان، ولم ير مونييه المذهب الإنساني إلا فى الأعمال المبكرة لماركس» (١) .

تعقيب :

تبين لنا أن مونييه قد تأثر بالفرادنية والجماعية ، وبالوجودية والماركسية ، وحاول تجاوزهما معاً، ومن ثم قدم ما سماه بالشخصانية الواقعية ، إلا أنه فى حقيقة الأمر ظل مشدوداً إلى الفردانية والجماعية معاً ، مثله مثل برديائيف، وهى سمة خاصة بالشخصانيين جميعهم . فقد أظهر لنا مونييه فلسفة توفيقية تحاول الجمع بين فلسفتين متعارضتين ، حيث بدأ بنقد النزعة الفردانية والوجودية رافضاً فكرة الأنا المنعزلة ، ودعا إلى الشخصية المنفتحة والمتواصلة مع الآخرين .

ورأى أن ما يميز الوجودية باعتبارها فلسفة فردية هو : تشاؤمها وإلحادها وعدم إيمانها بقيم مشتركة ، ودعوتها إلى الأنا وحدية ، ولكنه مع ذلك قد أكد على الذاتية ، وعلى حرية الإنسان، ورفض كل أشكال العبودية بما فيها عبودية المجتمع ،

ولم يتجاوز الفردانية فى رفضها للمساواة، بل أكد ذلك الرفض ، لأن المساواة تلغى التميز الفردى ، فأكد تميز الشخص وتفرده ، ولكنه دعا إلى خروجه من فرديته وعزلته، وأكد ضرورة تمركز الذات حول نفسها ، ثم العودة من جديد ، ويرى أن الذات لابد أن تدرك صفاتها وتميز نفسها عن الآخرين ثم تعود إليهم كذات فاعلة وليست ذاتاً متأملة .

وكما عاب على الوجودية فرديتها المتطرفة فقد عاب على الماركسية تجاهلها للفرد، وبهذا قدم لنا فلسفة تواصلية ، تؤكد العلاقة بين الأنا والآخر.

غير أنه لا يمكن إنكار أهمية ما قدمه مونييه حين حاول التوفيق بين فلسفتين عظيمتين ، وإن كنا نرفض الوسطية ، إلا أنه لا يمكن القول بوجود فردي خارج العلاقات الاجتماعية، ومن هنا تكمن أهمية الفلسفة الشخصانية فى كونها أكدت على الحرية الشخصية ، ولم تتجاهل البعد الاجتماعى للشخص .

بيد أن الفردانية ، لم تنكر العلاقة مع الآخرين بل أكدت أن الوجود البشرى يتسم بالوجود مع الآخرين ومن أجلهم وحللت تحليلاً عميقاً علاقة الأنا بالآخر ورأت - بحق - أن الفرد تمحى

---

(١) ساخاروفا : المصدر السابق نفسه ، ص ١١٣ .

خصائصه الفردية حين يندمج مع الآخرين ، لأنه يضطر إلى إخفاء أهدافه ومشاعره وأفكاره الحقيقية، ويعيش معهم كما يريدون ، وهذا هو جوهر مصطلح الشخص .

فالفلسفتان لا تختلفان كثيراً فى قضية خطر المجتمع على الفرد ، وسوف نحاول الآن أن نضع تعقيباً شاملاً يحدد سمات الشخصانية وما يميزها عن الفردانية ، ومناقش هذا الفرق عبر تتبع آراء مونييه ، ولاكروا ، ونيدونسيل وغيرهم ، وذلك على النحو الآتى :

نظرة ختامية للفلسفة الشخصانية :

ما أوجه الاتفاق والاختلاف بين الشخصانية من جهة والفردانية والجماعية من جهة أخرى، وهل تعد تجاوزاً لهما أم تمثل حلاً وسطاً بينهما ؟ تعبر الشخصانية تعبيراً منطقياً عن اغتراب الإنسان فى المجتمع الرأسمالى المعاصر من جهة ، وخروجاً على الفلسفتين الفردانية والماركسية من جهة أخرى.

غير أن الشخصانية تعد نقطة التقاء بين الفردانية والجماعية ، فهى فلسفة توفيقية تحاول تجاوز أخطاء الفردانية والجماعية معاً . وتقديم نفسها بديلاً عنهما .

فالشخصانية تعنى التفتح على الآخرين والاتصال بهم ، وتعنى التحرر من كل سلطة تمحى شخصية الإنسان ، بيد أن الشخصانية تعد أقرب للنزعة الجماعية «إذ يؤكد نيدونسيل أن الشخصانية ليست فى جوهرها الداخلى الا الجماعية، والمذهب الفردى نقيضها الجذرى »[١]. ثم إن «كل فلسفة للشخصية الإنسانية تركز انتباهها حول محورين رئيسيين :

تأكيد مسئولية الفرد ، والتعبير عن موقفه فى الطبيعة وفى التاريخ[٢] . وهذان المحوران يجمعان بين الفردانية والجماعية .

ويقسم مونييه الشخصانية إلى ثلاثة اتجاهات هى :

(١) اتجاه شخصانى يقترب من الوجودية ويمثله برديائيف ولاندسبرج ونيدونسيل .

---

(١) سانخاروفا، مرجع سابق ، ص ١٠١ .

(٢) روجيه جارودى ، نظرات حول الإنسان ، مرجع سابق ، ص ٢٠٤.

(٢) جناح ماركسي : يتنافس مع الأول ويتقاطع معه* .

(٣) جناح كلاسيكي : ينضم إلى الاتجاه التأملي التقليدى فى فرنسا ، «لاشيزرى وما دينييه وجان لاكروا» [١]** .

وهكذا نجد أن الشخصانية تعد نقطة التقاء بين الفردانية والماركسية ، وتدعى أنها تتجاوزهما، غير أن اهتمام الشخصانية بهذين المحورين المزدوجين ، أى : الفرد والمجتمع ، «قاداها إلى الصراع مع بحوث الوجودية والماركسية ، فالماركسية تؤكد على موقف الإنسان فى الطبيعة وفى التاريخ، وتدور أبحاث الوجودية حول استقلال الذات الفردية ومسئولياتها [٢] .

ولذا فإن الشخصانية لا يمكن. أن تخرج عن إطار الوجودية والماركسية فهى فلسفة توفيقية «إذ كان يحلو دائماً لمونييه أن يقرر أن مهمته الرئيسية انحصرت فى التوفيق بين كارل ماركس وكيركجارد» [٣] . فللمجتمع لدى مونييه طبيعة شخصانية ، وما هو «إلا شخصية الشخصيات» ، ولهذا فإن إصلاحه وبناء مجتمع حقيقي يتطلب ضرورة بعث الشخصية الروحى ، ومن هذا المنطلق تبدو الشخصانية فلسفة ثورية» [٤] وهذا التجاوز الذى تحاوله الشخصانية للخروج على الوجودية والماركسية قد جعلها تحاول تقديم نفسها كبديل للفلسفتين.

١- جان لاكروا :

«فقد عاب لاكروا ***على الماركسية إقلالها من قيمة الفرد وتجاهلها له ، وعاب على وجودية سارتر تجاهلها لشيئين ، هما :

الإحالة إلى تاريخ الإنسانية ، والإحالة إلى الوجود المتعالى على ذاته ، وذهب إلى أن الوجودية لا تقدم للإنسان إلا متعاليات زائفة» [٥] .

---

* يعد مونييه ممثلاً لهذا التجاه .

** لمعرفة فلسفة لاشيزرى ، ومادينييه ، انظر ذلك فى كتاب : جان لاكروا ، نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة ، مرجع سابق ، ص ٣١ - ٣٦، ص ٧٣ ، ٧٧ .

(١) جارودي ، نظرات حول الإنسان ، مرجع سابق ، ص ٢٠٤.

(٢) المصدر السابق نفسه ، ص ٢٠٤.

(٣) المرجع السابق نفسه: ص ٢٠٤.

(٤) ساخاروفا ، من فلسفة الوجود إلى البنيوية ، ص ١٠١.

*** يعد لاكروا فيلسوفاً شخصانياً فرنسياً ، وأستاذ الفلسفة بجامعة ليون .

(٥) جارودى ، مرجع سابق ، ص ٢٠٥

«لقد أكد لاكروا على المشاركة الفعلية للشخصية فى الطبيعة والمجتمع ، وهو بهذا يتجاوز الماركسية والوجودية ، أو الجماعية والفردانية «علينا أن نهتم بارتباط الإنسان بالعالم الفيزيائى وبالعالم الاجتماعى ، ونعترف بحقوقه فى المشاركة فى موضوعية الطبيعة والتاريخ» [١] .

ولذا فإن لاكرو ا لا يهمل الجانب المادى للإنسان على الرغم من تركيزه على الجانب الروحى «إن ما يميز لاكروا هو الطموح إلى نظرة متكاملة شاملة للشخصية ، وإلي الإحاطة الشاملة بها، فالشخصية لديه ما هى إلا حزمة متعددة المسالج» وتتكون نفسياً عن طريق علاقتها مع البشر، وتوجد سوسيولوجياً من خلال الآخرين ، وتكشف ميتافزيقياً عن وجهها الخالص ، وتغدو «أنا» أصيلة تحت تأثير الإله فقط» [٢] .

وهكذا يربط لاكروا بين ما هو اجتماعى ، وما هو نفسى ، وما هو روحى ذو علاقة بالإله. وهذا ما يذهب إليه كل الشخصانيين ، وهو كغيره من الشخصانين ، يرفض العزلةويدعو إلى التواصل الذى هو يعد سمة أساسية للشخصية ، «أن توجد بتعريف لاكروا يعنى أن تلاصق ، وأن تفكر وأن تحاور، والإنسان من وجهة نظره «مندرج» فى الواقع والمعرفة الحقيقية هى دائماً «اندراج» من خلاله يمكن الإحاطة العميقة بالعالم [٣] . وهكذا نجد لاكروا ناقداً للجماعية التى تدين الفرد، وللفردانية التى تعزل الفرد عن الآخرين » وبعد هذا النقد المزدوج يُرجع لاكروا أهم ما جاءت به فلسفة الشخصية الإنسانية إلى مبدئين :

(١) أولوية الذات كما جاءت كبداية لدى ديكارت .

(٢) حضور الآخرين فى مجال الكوجيتو.

لقد ولدت فلسفة الشخصانية الإنسانية ابتداءً من ديكارت ، وهى الفلسفة التى تعرف أن هناك ذاتاً لا قبل للشك فيها ، وأن هذه الذات هى والحرية شيء واحد.

أما الفكرة الثانية التى أهتمت بها الفلسفة الشخصانية بعد إقرارها باستقلال الذات، فهى تفادى الانعزالية التى تعود إلى الأنانة ، فى ميدان الفلسفة النظرية ، وإلى النزعة

---

(١) جارودي : المصدر السابق نفسه ، ص ٢٠٥ .
(٢) ساخاروفا ، مرجع سابق ، ص ١٠١ - ١٠٢ .
(٣) المرجع السابق نفسه ، ص ١٠٦ .

الفرديـة فى المجال العملى»[١] . **فالشخصانية تؤكد الذاتية وترفض العزلة عن الآخرين .**

٢ - نيدونسيل * Maurice. Nedoncelle:

وقد قام فيلسوف آخر للشخصية الإنسانية هو موريس نيدونسيل ، بتطويرها ، إذ يرى أن «هذا الوصال بين وعيى ووعى الآخرين يمثل الواقعة الأولى ، وذلك لأن ما يميز الكوجيتو هو علاقة متبادلة»[٢] . وهكذا يؤكـد نيـدونسـيل التـواصل مع الذوات الأخرى وليس العـزلة ، فـالشـخص اجتماعي بطبعه ، ولكن نيدونسيل يغلب الجانب الروحى للشخص «فإذا كانت الشخصية تتخذ طابعاً اجتماعياً وسياسياً لدى مونييه ولاكروا ، فإنها تتخذ طابعاً روحياً وصوفياً لدى نيدونسيل - إذ «يؤكد أن تصوره لا يتضمن أى سياسة ، وبعيد بشكل مطلق عن التناحر الطبقي المعاصر ، ولهذا فمن وجهة نظره «يجب البحث فى الشخصية الإنسانية بوصفها مبدأ روحياً، وهب من الإرادة الحرة، والوعى الذاتى ، وهى فى طبيعتها تشارك مع الإله ، وإن القوى المحركة والهدف النهائى للشخصية هو الطموح إلي الكمال والرغبة فى الأنا المثالية»[٣] .

وبهذا التوجه الروحى لدى نيدونسيل نجده قد تفادى فى فلسفة الشخصانية ، ثلاثة أخطار، هي:

(١) خطر العزلة : حيث إن فلسفة الشخصية الإنسانية ، فلسفة وصال ، وأن النزعة الفردية تمثل نزعة مضادة لها تماماً «فهى هنا تلتقى مع الماركسية» .

(٢) خطـر الاعتمـاد اعتماداً كليـاً علـى العلم ، لأن الإنسـان فـى المعرفـة ليـس غائبـاً عـن الطبيعة، وليـس مجرد مشـاهـد لهـا، إنه حـاضـر فيـهـا ، كلها ، ويحضر معـه وعـى الآخريـن والله .

(٣) خطـر التفـاؤل الـذى يأتى مـن الثقة فى القـول بالتطور الـذى يفترض أن الزمـان كـاف لاستيعاب الشر، وهذا يعنى أن تفسير الشر مرتبط بمسئولية الإنسان وبحـركة تعاليـه علـى

---

(١) جارودى ، نظرات حول الإنسـان ، ص ٢٠٦ - ٢٠٧ .

(*) هو فيلسوف فرنسي شخصاني ، معاصر، للمزيد انظر : جان لاكروا، نظرة شاملة علي الفلسفة الفرنسية المعاصرة ، ص ١٠٧ - ١١٢ .

(٢) جارودي ، مرجع سابق ، ص ٢٠٧ .

(٣) ساخاروفا ، مرجع سابق ، ص ١٠٢.

ذاتـه ، ويتعالى الله أيضا» [١] .

وهكذا نجد أن أهم ما يميز تفكير نيدونسيل هو فكرة التواصل ، ورفض العزلة، بالاضافة إلى الجانب الروحى فى فلسفته ، لقد كتب يقول : «من أجل أن أملك «أناى» لابد من المعرفة ولابد من أنا آخر غير أناى، وغير تلك العلاقات التى توحد بين أجزاء هذا التشابك الروحى ، إن جماعية الوعى هى الواقعة الأولية ، ويملك الكوجيتو منذ البدء طبيعة متبادلة» [٢] .

فنحن أمام نزعة جماعية جديدة يمثلها الشخصانيون، غير أن فكرة المعرفة من خلال الآخرين صحيحة، وقد أكدها سارتر حين قال : أنا كما أبدو للآخر، والآخر ضرورى لوجودى.

وبحسب تصور نيدونسيل لا وجود لمعرفة الأنا بمعزل عما يناقض المعرفة الأخرى، أى الأنت فما هو مزدوج هو الذى يجعل من ظهور الشخصية ممكناً ، وليس «الموناد» والمعرفة الإنسانية ليست وحيدة، إنها منذ البدء جماعية» [٣] .

وهكذا نجد أن الشخصانية ، تحاول تحقيق الذات لوجودها ، وتحاول تأكيد الحرية والتعدد والتفرد، ورفض القيود الاجتماعية ، التى تقهر الشخص، ولكنها تعود لتؤكد أن الشخص لا يحقق ذاته إلا بالتخلى عن فرديته .

وتؤكد الشخصانية على عدة مبادىء هي :

(١) أن الشخص الإنسانى هو مصدر القيم والأفعال ، ولا يجوز سحق الفرد باسم التاريخ أو النظام أو الطبقة (ولا نجد هنا فرقاً بينها وبين الوجودية التى عبرت عن التوجه الفردى الخالص، وأكدت على أن القيم ذاتية).

(٢) مبدأ الحرية؛ إذ ترى الشخصانية أن الإنسان حر ومسئول عن أفعاله إزاء المجتمع، وأكدت أن الحرية الإنسانية هى حرية واعية وليست انفعالاً أو تفريغاً لشحنات مكبوته فى اللاوعى كما زعمت المدرسة التحليلية فى علم النفس ، وليست نتيجة حتمية لوضع تاريخى وطبقى واقتصادي ،

---

(١) جارودى ، مرجع سابق ، ص ٢٠٧.
(٢) سانخاروفا ، مرجع سابق ، ص ١٠٧ .
(٣) المرجع السابق ، ص ١٠٧ .

كما زعمت الفلسفة الماركسية . فالحرية تنبع من الإنسان ومن داخله، ولذا فإن الشخصانية تؤكد على : الحرية والمسئولية والفاعلية والاتصال بالاخرين»[(١)] .

غير أننا نلاحظ أن هذه المبادىء تعد من صميم الفلسفة الفردانية إلا أن الشخصانية ترى أن ما يميزها عن الفرداتية يكمن فى دعوتها الفرد لتجاوز فردية وعزلته للانفتاح على الآخرين ، ليكون شخصاً فاعلاً فى التاريخ . إلا أن الفردانية لم تدعو إلى عزلة الفرد بشكل مطلق ، بل أكدت أن الفرد لا يوجد إلا مع الآخرين ولا يحقق ذاته إلا فى الجماعة ، إلا أنها عملت على تحليل نفسية الفرد وتوتره الداخلى نتيجة لعلاقة الأنا بالآخر ، وهو تحليل دقيق وواقعى ، وما تقديس الفرد لدى كيركجارد أو نتيشه أو هيدجر أو سارتر ، إلا لأنه قادر على الخلق والابداع بما يخدم تقدم المجتمع.

والتميز والتفوق الذى يدعو إليه نيتشه ليس إلا تفوق وسط الجماعة، ومقارنة بآخرين ، وهدف هذا التفرد هو خدمة الجماعة وقيادة البشرية إلى الارتقاء ، فالعزلة التى وجدناها لدى نيتشة لم تكن تعنى الانفصال المطلق عن الآخرين ، بل جعلها وسيلة لتجميع طاقات الفرد وتركيزها من أجل العودة الفاعلة وسط الآخرين .

وعلى عكس الفردانية – التى وجدناها عند معظم مفكريها تؤكد على خيار واحد هو الفرد وتميزه واستقلاله –نجد أن الشخصانية فلسفة توفيقية تحاول الجمع بين الفردانية من جهة والجماعية من جهة أخرى .

يقول جان لاكروا : «إننا إذ اعتبرنا الكائن البشرى ، من ناحية الوصف السيكلوجى ، رأينا أن الشخص ليس فى الانكماش الفردانى ، ولا فى الانبساط المعشرى، ولكن الشخص فى حالة توتر متزن بين هاتين الحركتين»[(٢)] .

نلاحظ فى هذا النص التوفيق بكل دقة ، ونحن نعتقد أن التوفيق لا يأتى بجديد ، ولهذا فإن الشخصانية ليست فلسفة متماسكة ، لأنها لم تقدم حلاً جديداً لقضية الإنسان ، وعلاقاته بالآخرين

---

(١) محمود جمول : مدخل لفهم الفلسفة الشخصانية ، مرجع سابق ، ص ٩٦ – ٩٧.

(٢) الحبابي : من الكائن إلى الشخص ، مصدر سابق ، ص ١٢٣.

فهى تؤكد على ضرورة التواصل ، وهذا ما قالته النزعة الجماعية ، وقالت بالتميز والاستقلالية للشخص وهذا ما أكدته الفردانية ودعت إليه .

لقد ظهرت النزعة الشخصانية فى خضم الأحداث الكبرى إبّان الحرب العالمية الأولى والثانية على وجه الخصوص ، وفي خضم الصراع بين الفردانية والشمولية ، وكانت الشخصانية محاولة للدفاع عن الإنسان – بلا شك – ولكنها لم تقدم أكثر مما قدمته الماركسية ، التي نادت بتحرير الإنسان من الاستغلال الرأسمالى والتشيؤ الذى يقع فيه الإنسان حينما يغترب عن عمله وذاته، ليكون أداة بيد الرأسماليين ، ولم تقدم الشخصانية أكثر من الدعوة إلى اشتراكية جديدة غير واضحة المعالم .

يقول الحبانى مؤكداً هذا التقارب بين الماركسية والشخصانية : «من هنا نرى القرابة التى تجمع بين الشخصانية والماركسية ، كلاهما منهج يرتكز على النشاط بغية توفيق الإنسانية مع ذاتها بالقضاء على كل أنواع الحرمان» [1] . ولكن سرعان ما نجد الحبانى يعود ليؤكد هذا التوفيق والتناقض – وهو أبرز الشخصانيين العرب – ويضع شرطاً لهذا التقارب مع الماركسية قائلا: «لكن يجدر بنا أن نشير إلى أن (القرابة) هنا ليس معناها مطابقة ووحدة ، فللشخصانية موقف مضاد للماركسية يقربها من الوجودية ، إذ تعيد قيمة الحياة الذاتية للشخص (كما يفعل الوجوديون) ولكن الشخصانيين – من جهة أخرى – يدخلون فى معركة (دفاعا عن الإيمان بالله) ضد إلحاد الماديين وبعض الوجوديين» [2] .

ألا نلاحظ هذا التخبط لدى الحبابى والمعبر عن التوجه الشخصانى – أو بالأصح اللاتوجه فهو يؤكد التقارب مع الطرح الماركسى لإنقاذ الإنسان ، ولكنه يرتد بسعة ليؤكد تعارض الشخصانية مع الماركسية فى مسألة الإيمان ، ويؤكد أن تعارض الشخصانية مع الماركسية يقربها من الوجودية ، وبسرعة مماثلة يعود لينكر هذا الاقتراب من الوجودية ،

---

(١) الحبابي : المصدر السابق نفسه ، ص ١٢٥ .

(٢) المصدر السابق نفسه ، ص ١٢٥.

وهذا يؤكد أن الشخصانية فلسفة توفيقية .

لقد حاولت الشخصانية – أيضاً – أن تعبر عن هموم الإنسان المعاصر ولكنها ظلت تعتمد على انتاج الماركسية والوجودية فقط . وظلت كحبل مشدود بينهما . إن ما يميز الشخصانية هو دفاعها عن الذات الإلهية من الإلحاد ، أما الذات الإنسانية فإن الماركسية والفردانية تعدان أصدق من دافع عنها على الرغم من الاختلاف بينهما ، فالأولى دافعت عن الذات الجماعية ، أما الثانية فقد دافعت عن الذات الفردية .

ولكننا لا نستطيع أن نقول إن الشخصانية هى الفلسفة المؤمنة الوحيدة ، ذلك أن من بين الوجوديين والفردانيين من دافع عن الإيمان ، أمثال كيركجارد ومارسيل .

وأخيراً يلاحظ الباحث أن الفلسفة الشخصانية حين تعجز عن إيجاد حل لإشكالية علاقة الأنا بالآخر تترك الشخص وحيداً فى هذا العالم ، وتتجه به هروباً – إلى عالم – ما بعد الوجود الإنسانى، إذ «تؤيد النزعة الشخصانية الاكتمال الروحى ، غير أن إضفاء السمة الذاتية على ما هية الإنسان تؤدى إلى أنه يجرى تصوير هذه العملية ، «بمثابة تغطيس للفرد فى أعماق الروح والعودة إلى الإله» [(١)] .

غير أننا لا ننكر أصالة الفكر الذى قدمته الشخصانية حين بدأ رينوفييه بتأكيد التعدد بدلاً من الوحدة ، والنسبية بدلا من المطلق ، والحرية بدلاً من العبودية ، مؤسساً بتلك المباديء الثلاثة، القاعدة النظرية للفردانية والشخصانية معاً ، كما لا يمكن إغفال الإسهامات العظيمة التى قدمها برديائيف فى دفاعه القوى عن الذاتية فى مقابل الموضوعية ، وفى دعوته إلى الانفتاح على الآخرين، بدلا من الانغلاق والعزلة ، وفى تأكيده للحرية ، مفنداً كل أشكال العبودية بما فيها عبودية المجتمع للفرد، ونلاحظ اتفاق بردیائیف مع رائد الفردانية العظيم – نيتشه – في كثير من اطروحاته مثل : تأكيده لفكرة اللامساواة باعتبارها وسيلة للارتقاء .

هكذا وجدنا بردیائف على الرغم من نقده لنيتشه يتفق معه فى أساس الفكر الفردانى ، وبالرغم من هجومه العنيف للماركسية إلا أنه يتفق معها فى دعوتها إلى تحرير

---

(١) لودميلابوبيفا: الإنسان نشاط وتواصل ، ترجمة زياد الملا ، دار دمشق ، ط ١ ، ١٩٨٣ ، ص ٢٣.

الإنســان من اغترابه فى المجتمع الرأسمالى .

وهناك قضايا متداخلة بين الفردانية والشخصانية والجماعية ، ولا يمكن الفصل بين هذه التيارات الثلاثة ، فكل منها انطلق من الإنسان ، ولكن الوسائل تعددت والتصور يختلف من تيار لآخر. مع أن القضايا التى تدور حولها أبحاث التيارات الثلاثة واحدة ، متداخلة ومتعارضة معاً ، وهى علاقة الأنا بالآخر ، وعلاقته بالعالم ، وبالمجتمع والدولة ، والذاتية والموضوعية والنسبي والمطلق، المساواة واللامساواة .... إلخ .



الباب الثالث
جدل الفرد والمجتمع

مقدمة عامة :

بعد أن تحدثنا عن الفردانية والشخصانية وتصورهما حول إشكالية الإنسان المعاصر وجدناهما تؤكدان حرية الإنسان وتميزه وأنه مصدر القيم والأفعال ، ورأينا ما بينهما من خلاف ، ولكى تستقيم المقارنة بينهما لاحظنا أنه من الضرورى أن نعرض عرضاً موجزاً لمذهب فلسفى آخر يعارضهما تماماً وهو المذهب الجماعى أو النزعة الجماعية لأننا أدركنا أن المذاهب الثلاثة - الفردانية والشخصانية والجماعية - تتداخل تداخلاً بحيث لا يمكن الفصل بينها إلا بصعوبة ، فالإنسان هو الأساس المشترك بين هذه التيارات الفلسفية الثلاثة . ولأن النزعة الجماعية لم تكن ضمن عنوان رسالتنا هذه فقد رأينا تأخيرها إلى الباب الأخير ، ثم إنه لا يمكن القول بوجود اسبقية لتيار من هذه التيارات على الآخر ، فهى تيارات ومذاهب متداخلة ومتوازية ، تظهر معاً في كل عصر وفى كل مرحلة من مراحل التاريخ، فالفردانية وا لجماعية والشخصانية مذاهب مترابطة ظهرت معاً فى كل المراحل التاريخية ، ولذا سنبدأ بعرض موجز للنزعة الجماعية في فصل مستقل، ونضع بعد ذلك فصلاً نوضح فيه الفرق بين الوعى الفردى والوعى الجماعى، فنلجأ إلى جابريل تارد ليرد على النزعة الجماعية لدى علماء الاجتماع ، ثم نتطرق إلى تصور جوستاف لوبون فى تحليل نفسية الجماهير وعقليتها باعتبار تحليله هذا يمثل رداً على أنصار الجماهير، الذين يرون أنها العامل الحاسم فى التغيير .

ثم نستعرض تصور كارل يونغ الذى يحاول التوفيق بين الفردانية والجماعية ، فيؤكد التفرد ويرفض العزلة ويؤكد تميز الأفراد ، وفى الفصل الأخير سنحاول معرفة الفرق بين الفردانية والشخصانية محورى هذا البحث وبالتأكيد سنتعرض للجماعية ضمن هذه المقارنة .

الفصل الأول
النزعة الجماعية

أولاً : فكرة الإرادة العامة عند روسو

ثانياً : الفكرة المطلقة والتاريخ الشمولي عند هيجل

ثالثاً : الوعي الجمعي والأخلاق الموضوعية لدى دوركايم.

رابعاً : الأخلاق الموضوعية والوعي الطبقي لدى الماركسية.

- **تعقيب** ..

الفصل الأول

النزعة الجماعية Collectivism

تمهيد :

تتعارض النزعة الجماعية تعارضا تاماً مع الفردانية ، فالجماعية تلغى الفرد ، وتسخره لخدمة ما هو عام وشمولى ، ولذا كانت الفردانية ثورة ضد تلك النزعة التى أفقدت الإنسان حريته وتميزه.

«فالجماعية مبدأ فى الحياة والنشاط الاجتماعيين المشتركين ، يتعارض تعارضاً قاطعاً مع الفردية، نشأت فى عصر تكوين المجتمع الإنساني ، ولها عدة أشكال تاريخية ، ففي المجتمع البدائى كانت تتجسد فى النضال المشترك من أجل البقاء ، وشكلت المشاعية أساسها . وفى المجتمعات العبودية والاقطاعية ، استبعدت النزعة الجماعية بفعل الفردية التى غذتها سيطرة الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج» (١) . «فالجماعية تعد صفة ملازمة للمجتمعات البدائية» (٢) . ولذا فإن الفردانية والجماعية نزعتان متعارضتان تماماً .

«والجماعية اسم يطلق على المذهب الذي لاح في أفق الفكر السياسى فى أواخر القرن التاسع عشر، وأريد به مناقضة مذهب الفردية مناقضة حادة مباشرة ، فحتي الثلث الأخير من القرن التاسع عشر كانت مدرسة الفردانيين تبث تعاليمها فى كل مكان ، وتسيطر على أفكار الناس، ونظم الحكم، داعية إلى الإيمان بحرية الفرد، وإفساح المجال أمام ذكائه ونشاطه وملكاته وقدراته» (٣) .

«ومنذ بداية القون العشرين وجدت الجماعية التعبير السياسي لها »، في مصطلح الشمولية Totalitariansim .

«والشمولية أو مذهب السلطة الجامعة : شكل من أشكال التنظيم السياسي يقوم على إذابة جميع الأفراد والمؤسسات والجماعات في الكل الاجتماعى (المجتمع ، أو الشعب ، أو الأمة، أو الدولة) عن طريق العنف والارهاب ، ويمثل هذا الكل قائد واحد يجمع في يديه كل السلطات .. والأنظمة الشمولية مصطلح جديد بدأ استخدامه في بداية القرن العشرين ، وفي أواخر الثلاثينات علي وجه الدقة (٤).

---

(١) م . روزنتال ، الموسوعة الفلسفية ، ص ١٦٧ .

(٢) رالف بيرى ، آفاق القيمة ، مرجع سابق ، ص ٩٥ .

(٣) عبدالفتاح حسنين العدوى ، الديمقراطية وفكرة الدولة ، ص ١٣١ .

(٤) إمام عبدالفتاح : الطاغية، دراسة فلسفية لصور الاستبداد السياسي ، عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، العدد ١٨٣ ، مارس ١٩٩٤، ص ٦٣ - ٦٤ .

إلا أننا نلاحظ تداخل الفردانية والجماعية ، فكلما ظهرت إحداهما وذاع صيتها تظهر الأخرى لتؤكد عكس ما ذهبت إليه الأولى . وسوف نلاحظ أنه فى فترة واحدة ، فى نهاية القرن التاسع عشر حين ظهرت الجماعية فى أجلى صورها لدى دوركايم ، الذى يؤكد أسبقية المجتمع على الفرد، يتصدى له مفكر أخر هو جابريل تارد ليؤكد أن الفرد هو المبدع ، وأنه خالق القيم ، وما المجتمع إلا مقلد للفرد؛ إذ يتسم التفكير الاجتماعى بالمحاكاة والتكرار .

«وفى العصر الحديث تنقلب الفردانية البرجوازية على الجماعية تماماً فى ظل الرأسمالية، وفى الوقت نفسه يولد شكل جديد من الجماعية وتصبح الطبقة العاملة «البروليتاريا» حالة له ، وتصبح الجماعية فى المجتمع الاشتراكى مبدأً كامناً فى نشاطات السكان . إن أساس الجماعية الاشتراكية هو سيادة الملكية العامة المشتركة ، ولها أساسها السياسى فى المساواة بين المواطنين [١] إلا أننا نعتقد أن النزعة الجماعية الداعية إلى المساواة التامة بين الأفراد لا تساعد على التقدم ؛ لكونها تجعل الكل متماثلين . وفى هذا إلغاء للتميز الفردى الذى يعد أساس كل تطور وتقدم إنسانى : إن المساواة فى الحقوق والمواطنة والحرية مطلب إنسانى مؤكد ، إلا أن تشجيع التفرد والتميز والفروق الفردية أساس كل تغير اجتماعى ذلك «أن النظرة الفردية فى قضايا التربية هى الشرط الأساسى للنجاح [٢] . فنحن نربى أفراداً ونحاسبهم ونكافئهم ونختبر الفروق بينهم وننميها ، لذا فإن الفروق بين الناس هى عامل حاسم فى التقدم ، ولا بد من إظهارها وتنميتها ، وسوف نناقش هذا المذهب الجماعى لدى روسو وهيجل ودوركايم والماركسية .

فهناك عدد من كبار الفلاسفة وعلماء الاجتماع الذين غلبوا مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد . وأهم هؤلاء المفكرين : چان چاك روسو ، وهيجل ، واميل دور كايم ، وماركس ، فانصار النزعة الجماعية لا يرون أية أهمية للفرد وينكرون وجوده الحقيقى إن كان وسط الجماعة، إذ يجعلون منه جزءاً بسيطاً ضمن آلة ضخمة هى : المجتمع والدولة .

إذ يرون «أن الإنسان ، حيوان اجتماعى ، وهو لا يستطيع أن يحقق مصيره إلا فى إطار الجماعة. والفرد المنعزل لا يعدو كونه «حقيقة جوفاء أو واقعة فارغة لا قيام لها على الإطلاق ، ويقول ماركس «إن الموجود البشرى ليس تجريداً باطناً فى الفرد المنعزل، بل هو فى صميمه

---

(١) م . روزنتال ؛ الموسوعة الفلسفية ، ص ١٦٧.

(٢) توغاريتوف ، الطبيعة والحضارة والإنسان ، ص ١٧٦ .

مجموعة من العلاقات الاجتماعية» [١] . وهذه حقيقة لا يمكن إنكارها.ويرى أنصار هذه النزعة أن المجتمع هو الذى يمنح الإنسان القيم واللغة والمعايير ، يقول دوركايم «إن ما يجعل من الإنسان «إنساناً» بمعنى الكلمة ، إنما هو ذلك القدر المعين الذى يستطيع أن يتمثله من مجموع الأفكار والعواطف والمعتقدات ومبادىء السلوك التى نطلق عليها «مجتمعه اسم » الحضارة ، وهذا ما أثبته روسو من قبل» [٢] .

ويرى هيجل أن الإنسان لا يحقق وجوده إلا في الامتثال للدولة التى هى التجسيد الأعلي للفكرة المطلقة ، وسوف نتابع تصور هؤلاء المفكرين بالتفصيل كما يلى :

أولاً : الإرادة العامة لدى روسو «١٧١٢ - ١٨٧٨م» :

أقام روسو «نظرية العقد الاجتماعى The Theory of Social Concract وهى نظرية مثالية فى نشوء الدولة والقانون كنتيجة لعقد أبرم عن وعى بين الناس» [٣] .

وقد أسهم فى صياغة هذه النظرية كل من هوبز وجون لوك وروسو ، وعلى الرغم من اتفاقهم على أن قيام الدولة يتم عن طريق العقد الاجتماعى ؛ إلا أنهم قد اختلفوا فى أمور كثيرة منها؛ وصف كل منهم لحالة الطبيعة الإنسانية الأولى ، ووصفهم لكيفية وضع العقد الاجتماعى وشروطه؛ فهم يختلفون فى حجم التنازلات التى يقدمها الأفراد للسلطة المدنية ، ويختلفون أيضاً فى وصف شكل السلطة الجديدة .

فهى لدى هوبز Hobbes. T (١٥٨٨ - ١٦٧٩م)«سلطة ملكية فردية مستبدة، حيث يتنازل الجميع عن حرياتهم لحاكم ليس طرفاً فى العقد ، وتكمن مهمته فى إنهاء حالة الحرب، والحفاظ على حياتهم وأمنهم فقط» [٤] .

---

(١) زكريا إبراهيم ، مشكلات فلسفية ، مشكلة الإنسان ، مرجع سابق ، ص ١٥٤ .

(٢) المرجع السابق نفسه ، ص ١٥٤ .

(٣) م.روزنتال ؛ الموسوعة الفلسفية ، ص ٥٣٩ - ٥٤٠ .

(٤) John. Hrman Bandall. J. R.. The making of the Modern Mind. Columbia University Press. New York, 1976. p. 186.

أما چون لوك Locke, John (١٧٣٢-١٨٠٤م) فإن السلطة لديه هي سلطة ديمقراطية ، تصون حقوق الأفراد ، وما السلطة إلا أداة بيد الأفراد ، تلتزم بحفظ الحياة وتنفيذ القانون الذى ينظم العلاقات بين أفراد المجتمع [(١)] .

أما لدى روسو فإن السلطة تمثل جمعاً بين نزعتين ، هما : الفردية والجماعية ، فالسلطة لديه هى سلطة الشعب وتظهر هذه السلطة من خلال العقد الاجتماعى ، حين يتنازل الأفراد عن حرياتهم وإراداتهم الفردية ، وتظهر على انقاضها قوى جديدة هى «الإرادة العامة للشعب ، والتى تختفى فيها إرادات الأفراد ، حيث يتم التضحية بمصالح الفرد الخاصة في مقابل المصلحة العامة .

وسوف نستعرض الآن هذه الفكرة ، فكرة الإرادة العامة لدي روسو لكونه يمثل أوضح النماذج الجماعية التى تضيع فيها الفردية .

* * *

يرى روسو أن الدولة تسيرها الإرادة العامة وليس الأفراد ، ولكن ما هو تعريف روسو للإرادة العامة ، وما الفرق بينها وبين إرادة الأفراد الجزئية ؟

يرى «روسو أن الإرادة العامة The general will تمثل ما هو مشترك بين الإرادات الفردية، ولا تمثل مجموع الإرادات الفردية ، بل ما هو عام ومشترك بينها ، أما بقية المصالح الفردية فيتم إخضاعها لهذه الإرادة العامة ، فالدولة هى تجسيد لما هو مشترك فقط ، أما خصوصيات الأفراد ومصالحهم الجزئية فلا تدخل ضمن أسس بناء الدولة ، ولا تدخل ضمن الإرادة العامة»[(٢)] .ولكن ما الفرق بين إرادات الأفراد الجزئية والارادة العامة ؟

ما هو عام ومشترك بين الأفراد هو ما يشكل الارادة العامة المجردة ، أما الإرادات الفردية ، الجزئية فقد أطلق عليها روسو اسم The will of all إرادة الكل ، وهى تختلف عن الإرادة العامة، ففي إرادة الكل يوجد التنوع والاختلاف فى الارادات الفردية ، وفى المصالح والميزات الفردية، أما الإرادة العامة فلا يوجد بها ، أى تميز أو اختلاف ، إنها ارادة متجانسة تختفى فيها الخصوصيات تماماً ، فالكل يتساوى مع الكل [(٣)] .

---

(١) Karl. W. deutsch, Politics and Government, Howpeople, decide Their Fate third Edition, Houghton Mifflion Company Boston, 1980, p. : 80 - 81.

(٢) Ibid, P. 85.

(٣) Ibid., p. 85.

إذن فمصدر الحكم هو الشعب ، أما الأفراد فليس لهم دور إلا ضمن. الإطار الشامل «إذ يؤكد روسو أن الحياة السياسية للمجتمع يجب أن تقوم على أساس سيادة الشعب المطلقة التى لا تتجزأ أبداً ، ولذا فإن روسو يرفض مبدأ تقسيم السلطة إلى تشريعية وتنفيذية ويقترح بدلاً عنه الاستفتاء الشعبي العام فى جميع الأمور السياسية الهامة» [١] . وهو هنا يختلف عن تصور جون لوك الذى يؤكد أهمية الفصل بين السلطات ، فالسلطة الحقيقية تكمن فى وجود مساحة أكبر من المصالح المشتركة ، ولذا فإن الاقلية ليس لها دور لأن لها مصالح مختلفة مع الاكثرية ، ويرى روسو أنه كلما كانت المصالح العامة المشتركة أكثر وأوسع كانت سلطة الإرادة العامة أقوى، وكلما قلت المصالح المشتركة وزادت الفروق فى المصالح وتنوعت الإرادات الفردية أدى ذلك إلى ضعف قوة الدولة القائمة على الإرادة العامة» [٢] . فإذا كانت المصالح المشتركة قليلة وغير جوهرية لوجود الجماعة ، فإن الفرد سيكون معزولاً عن الآخرين ، لأنه لا يرتبط معهم بشىء أساسى ، ولذا فإن حجم المصالح العامة وأهميتها للجماعة تعكس استمرار الإرادة العامة وقوتها» [٣] .

وإذا كانت الإرادة العامة هى القوة الوحيدة التى تحكم السيطرة على جميع الأفراد، فكيف تظهر هذه الإرادة العامة؟ يجيب روسو بأن هذه الإرادة تظهر عبر فكرة «العقد الاجتماعى» حين يجتمع الأفراد لكى يختاروا من يمثلهم ويحكمهم بشرط أن يتنازلوا عن معظم حرياتهم لهذه القوى الجديدة التى تشكل المصلحة المشتركة بينهم .

فالعقد الاجتماعى «عند روسو هو عقد بمقتضاه يتنازل كل فرد عن نفسه وعن حقوقه للإرادة الكلية ، ويصبح كل فرد جزءاً لا يتجزأ من الكل» [٤] ، وتظهر فى فكرة العقد الاجتماعى قوى جديدة هى ما تسمى بالارادة العامة التى تذوب فيها الإرادات الفردية ، وتصبح أجزاء مهملة، وهنا نجد أن روسو بدون وعى منه قد مهد لديكتاتورية الدولة والمجتمع على الأفراد، بدعوي حمايتهم «فكأن العقد الاجتماعى هو الذى ينهى حالة الطبيعة ، ويعمل على إنشاء المجتمع، حيث تصبح

---

(١) جماعة من الأساتذة السوفييت، موجز تاريخ الفلسفة ، مرجع سابق ، ص ٣١٠ .

(٢) Karl. W. Deutsch Plitics. Ibid., p. 85.

(٣) Ibid., p: 85.

(٤) مراد وهبه : المعجم الفلسفى ، مرجع سابق ، ص ٢٧٣.

السيادة والسلطان من حق المجموع ككل ، لا من حق فرد واحد من الأفراد على حدة ، إذ يتنازل كل فرد عن نفسه وعن حقوقه للمجتمع كله حينما يوافق على القول التالى :

«يضع كل منا شخصه ، وجميع قوته ، وضعاً مشتركاً تحت السلطة العليا للإرادة العامة، ونستقبل بصفتنا الجماعية كل عضو كجزء لا يتجزأ من الكل» [١] .

كما تذوب في هذا العقد الارادات الفردية ، وتظهر فكرة مجردة هى ما يسميها روسو بالإرادة العامة التى تخضع كل الإرادات لسلطاتها ، فهى قوى جديدة لها السيادة على كل ما سواها، إنه نوع جديد من الديكتاتورية ، إذ «ينتج عن هذا أن للإرادة العامة La volonte général وحدها الحق في قيادة قوة الدولة وتوجيهها نحو الهدف المنشود للصالح العام ، والإرادة العامة لا تمثل إرادات الأفراد ، ولكنها روح عامة تعبر عن الصالح العام ، وهى وحدها مصدر القانون، ولها السلطة المطلقة دون وجود أية واسطة أو ممثلين ، وتتحقق المساواة فى ثنايا العقد الاجتماعى، لأن الأفراد بردهم أنفسهم وكل حقوقهم إلى المجتمع يعودون إلى نقطة الصفر، وتتحقق المساواة التامة بينهم ، كما أن اتحادهم يكون كاملاً باطلاق، ولا يسمح بأية أفضلية لأى فرد» [٢] .

وهنا نلاحظ أن روسو يلغى الحريات الفردية ، ويمنحها لسلطة الدولة أو ما يسمى بالإرادة العامة ، وهى فى النهاية إرادة حاكم مطلق ديكتاتور . ومن جهة أخرى يلغي التميز الفردى بين الاشخاص عبر ما يسمي بالمساواة ، إذ أن الجميع هنا متساوون فى العبودية للإرادة العامة لا أفضلية عقلية ولا حريات فردية : إنهم متساوون كالقطيع وهكذا يؤسس روسو سلطة القهر الاجتماعى والسياسى ضد الأفراد ، بعد أن أكد أيضاً أن التقدم العلمي يفسد الأخلاق ، ورأي أن الأصلح هو العودة لحالة الطبيعة .

ويرى راسل أن النتيجة المنطقية لسلطان الدولة والإرادة العامة التى دعا إليها روسو تؤدى إلى نوع من الاستبداد والطغيان ، ولإنها تفقد الأفراد حرياتهم بخاصة فى سبيل ما هو عام ، وباسم

---

(١) على عبدالمعطى محمد ، الفكر السياسى الغربى ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية، ١٩٩٣ ، ص ٢٩٧.
And, Bertrand Russel. A History of Western philosophy: Unwin paper Backs London, sydney, Wellington: 1988, p. 670 - 671.

(٢) على عبدالمعطى محمد ، الفكر السياسي الغربى ، مرجع سابق ، ص ٢٩٧ - ٢٩٨.

المصلحة العامة تضحي بالمصلحة الشخصية» [(١)] .

إن كل مواطن يشارك فى الإرادة العامة ، لكنه جزء يخضع لما هو عام ، وإذا تعارضت الإرادة الفردية مع الإرادة العامة، فإن على الأخيرة أن تجبر الفرد على الخضوع لسلطانها ، والإلتزام بالعقد الاجتماعى ، وهذا يعنى أن الإرادة العامة تمارس القوة على الأفراد أو تجبرهم على أن يكونوا أحراراً. وهكذا يرى راسل أنها حرية ميتافيزيقية وفكرة غير مقبولة ، وغير معقولة» [(٢)] .

إن هذه الإرادة العامة تقضى على كل ما هو فردى ، وتلغى التمايز والحرية الفردية ، وتكرس المساواة فى العبودية لسلطة عامة ، ولذا فإن «الفكرة الجوفاء هى لب العقد الاجتماعى لجان جاك روسو، فخرافة الإرادة العامة ليست بأى حال إرادة الأغلبية البسيطة ، ولكنها «إرادة» فردية سامية غير قابلة للتجزئة إرادة منبثقة من الشعب باعتباره وحدة واحدة، وهى دائماً على صواب» [(٣)] .

وهكذا يضع «روسو» سلطة مطلقة تمارس فعلها على الشعب باعتبارها ممثلة له ، فقد قال روسو «إن الميثاق الاجتماعى يعطى الكيان السياسي سلطة مطلقة على جميع أعضائه ، وهذه السلطة توجهها «إرادة عامة» تسمى «السيادة» [(٤)]، وهكذا يضع روسو سلطة هلامية، سلطة مجردة من أى وجود حقيقى .

وفى هذه السلطة تذوب الحريات الفردية ، ولهذا يصل بنا روسو فى نهاية المطاف ، ليس إلى دولة بالمعنى المتعارف عليه ، تمثل الشعب عبر مؤسسات ديمقراطية ، بل إلى نوع من السيادة لفرد يحكم باسم الإرادة العامة. لقد كانت دعوة روسو مؤيدة للنزعة الجماعية وليس للحرية الفردية إنها دعوة إلى ممارسة الطغيان باسم الشعب «ألم يعتقد «روسو» أكثر من ذلك عندما رأى أن للدولة حق الموت والحياة على مواطنيها «فإذا قال الأمير للرجل، من مصلحة الدولة أن تموت ، وجب عليه أن يموت، لأنه إنما عاش سالماً حتى ذلك التاريخ على هذا الشرط فقط ، ولأن حياته لم تعد نعمة من الطبيعة، وحدها بل هبة من الدولة تخضع لشروطها» [(٥)] .

---

(١) Russel B. A History of western Philosophy: Ibid. p. 671.

(٢) Ibid., p. 671.

(٣) جاك ماريتان : الفرد والدولة ، ترجمة عبدالله أمين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت: ١٩٥١ : ص ٦٢.

(٤) المرجع السابق : نفسه : ص ٦٣ .

(٥) المرجع السابق نفسه ، ص ٦٤.

وهكذا مع سلطة الإرادة العامة ، تهدر كرامة الإنسان ويعود إلى المرحلة البدائية «لقد كتب فولتير إلى روسو فقال : «إنه تلقي كتابه الجديد * «المضاد للجنس البشري وقال أن أحداً لم يستعمل مطلقاً فى الماضى مثل هذا المقدار من العقل الذى يريد أن «يردنا إلى حيوانات ، وأنه لدى قراءته للكتاب صار لديه رغبة فى المشى على أربعة قوائم» [١] نعم إن روسو يدعو إلى العبودية باسم الحرية فالأفراد يفقدون استقلالهم الذاتى وإرادتهم الفردية باسم السيادة .

«فالسيادة تقضي بأن أى قانون يصدره «الإله الفانى» أو أى قانون تسنه الإرادة العامة» لا يجوز للضمير الفردى أن يعارضه باسم العدالة ، فللسيادة حق فى أن تطاع فى كل ما تأمر به ، إن سيادة الدولة الديكتاتورية تعنى أنها ربة الخير والشر ، مثلما هى ربة الحياة والموت ، وهذا هو ما يخدم مصلحة السيد «أى مصلحة الشعب» أو مصلحة الدولة ، أو مصلحة الحزب» [٢] .

لقد أعتقد روسو أنه من الممكن وجود عدد من جماعات الاشخاص التى توجد لها مصالح مشتركة عامة، تكفى لتشكيل الإرادة العامة، أو المصلحة العامة غير أن تشكيل الإرادة العامة كما يتصورها تتطلب جماعات صغيرة بنفس حجم الدولة - المدينة - كما هو الحال فى دولة المدينة الاغريقية ، أو فى جنيف أو أية جمهورية صغيرة إلا أن روسو لم يدرك أن الجماعات قد تتشكل من ملايين الناس ، ومثل هذه التجمعات الكبيرة تغمر الفرد فى المصالح العامة ، وتتجاهل المصالح الخاصة» [٣] وهكذا نخلص إلى أن روسو على الرغم من دفاعه عن حرية الأفراد، إلا أنه قد افقدهم حرياتهم تماماً ، إذ أحل محلها الحرية العامة والإرادة العامة .

ثانياً:الفكرة المطلقة والتاريخ الشمولى عند هيجل ١٧٧٠ - ١٨٣١) : Hegel, G

١ - **الفكرة المطلقة** : بعد أن تتبعنا سير النزعة الجماعية والشمولية التى تلغى الوجود الفردى، ممثلة فى فكرة الإرادة العامة لدى روسو .، التى أسس بموجبها النظرية الجماعية ، والشمولية بأجلى صورها . تعود الإرادة العامة للظهور من جديد على يد هيجل ، ولكن هذه الإرادة العامة تتجلى لدى هيجل على صورة فكرة عامة أو فكرة مطلقة ، أو الروح الكلية ، التى تتألف منها

---

* يقصد بهذا الكتاب ، كتاب روسو «المؤسسات السياسية الذى ألفه عام ١٧٥٠ - ١٧٥١، تقريبا ، انظر: شوفالييه : تاريخ الفكر السياسي ، ص ٤٨٣ - ٤٨٦ .

(١) جان جاك ، شوفالييه : «تاريخ الفكر السياسى ، مرجع سابق ، ص ٤٨٥.

(٢) جاك ماريتان ، الفرد والدولة ، مرجع سابق ، ص ٦٦ .

(٣) Karl. W. Deutsch Plitics, Ibid.. p. 85.

الأرواح الفردية ، وهذه الفكرة تهيمن على التاريخ وتسيره . وتتجسد في الدولة ، وما العظماء من الأفراد إلا رسل يعبرون عن ظروف عصرهم ، وعن مشيئة الروح الكلية ، ومن جديد يضحى بالفرد على مذبح الحرية العامة ، فهيجل لا يهتم بالحرية الفردية . بل نجده يمجد حرية الروح المطلقة التى تتجسد فى الدولة ، فالدولة عند هيجل هى التحقيق الأسمى للحرية ، وهى التعبير الحقيقى عن الفكرة المطلقة» [١] .

ويرى هيجل أن تطور الفرد وأخلاقه وقيمه وحتى سماته الشخصية لا تعدو كونها مظهراً لمرحلة تاريخية محددة ، فالفرد مهما كان عبقرياً ومبدعاً ،. إنما يعكس ظروف عصره ، فهو جزء يعكس الكل .

«إن الفرد بأخلاقه وسماته وأفعاله إنما يعكس التطور الكلى للروح المطلقة ، ولذا فإنه يعد أداة بيد التاريخ ، وليس صانعاً للأحداث التاريخية ، فالفرد ينصهر فى حركة التاريخ الشمولى [٢] . وهذا ما يرفضه كيركجارد وكل رواد النزعة الفردية كما مر بنا ، ويرى هيجل «أن تقدم الجنس البشرى هو تقدم فى معرفة الحرية التى تعد الطبيعة الباطنة للإنسان ، ويعى الإنسان هذه الحرية تدريجياً على امتداد القرون ، غير أنه فهم الحرية على أنها حرية الروح ، أو حرية الفكر المطلق» [٣] .

فالحرية الفردية لامكان لها فى الفكر الهيجلى ، وفى الفلسفة الألمانية عموماً ذلك أن «المثالية الألمانية لم تفهم الحرية على أنها الحرية الفردية، وإنما فهمتها على أنها الحرية الكلية، فهى تنسب الحرية إلى الله وإلى الكلي ، أو الأنا المطلق ، ولا تنسبها إلى الفرد، وما حريات الأفراد إلا مظاهر متعددة لحرية واحدة ، هى الحرية الكلية [٤] .

---

(١) Hegel: Philosophy of History. Dover, Publications. Inc: New York. 1956, p.341.

(٢) Paul Edwards: The Encyclopedia of Philosophy: vol, 4. Macmillan Company, New York. 1972: p. 337.

(٣) Stace. W. T. The Philosophy of Hegel. Dover: Publications: inc. New York: 1955, p. 323.

(٤) عبدالرحمن بدوى ، الموت والعبقرية ، وكالة المطبوعات : الكويت ، ودار القلم بيروت ، ص ١٢-١٣ .

ويدمج هيجل كل الأفراد فى وحدة شمولية تلغى التميز ، يقول هيجل - مؤكداً أهمية الوحدة، وحدة الأجزاء فى الكلى «إن الطبيعة تبدى أمامنا فى عدد لا حصر له من الظواهر والصور الفردية ، لكننا نشعر بالحاجة إلى وحدة وسط هذا التنوع الهائل ، فنقارن بينها حتى تحصل على العنصر الكلى الكامن ورائها ، فالأفراد تظهر وتختفى ، أما الأنواع فهى وحدها التى تبقى وتتكرر فى هذه الأنواع جميعاً والفكر ، وحدة هو الذى يدرك هذه الأنواع ، .... إن الكلى لا يرى ولا يُسمع ، لأن وجوده هو وجود من أجل العقل فحسب» [1] .

هذا هو الأساس الفكرى والميتافيزيقى للشمولية ، التى تختفى فيها الأفراد ولا يظهرون الا كنشاط للروح الكلية، وللعقل الخالص ، إن الفرد يضيع فى عدد لا متناهٍ من الروابط ، ومن الصعب العثور على شخصيته وفرديته ،فهيجل «يعتقد بوجود عقل شامل ، وهو يرى أن كل فكرة من أفكارنا ، وكل عاطفة من عواطفنا لا معنى لها إلا إذا ارتبطت بشخصيتنا التى لا معنى لها أيضاً، لأنها تأخذ مكانها فى تاريخ معين ودولة معينة ، ولأنها فى عصر محدد من عصور الفكرة الكلية، ولكى تفهم ما يدور فى أنفسنا من خلجات أياً كانت فلابد من الرجوع إلى هذه الوحدة التى هى أنفسنا ، ثم لابد من الانتقال من هذه الوحدة إلى وحدة أخرى هى النوع الإنسانى.

وأخيراً لابد من الرجوع إلى مجموع الأشياء كلها ، وهو ما يسميه هيجل بالفكرة المطلقة» [2] . وهكذا لا نحصل على فرديتنا فى النسق الهيجلى إلا بعد البحث عن الوجود العام والكلى، فالفرد الإنسانى لا يمكن فهمه إلا بالعودة إلى عدد لا متناهٍ من الموجودات الطبيعية، وما وراء الطبيعة ، ثم فى الدولة ومؤسساتها وفى الكيان الاجتماعى والسياسى ، وفى نهاية الأمر لا نجد الفرد ، بل نجد كياناً يعلو عليه ، ويخضعه لقوانينه وقيمه ومثله ، فقد «أغرق هيجل الفرد فى المطلق، فذاب الوجود الإنسانى فى الوجود العام حتى ظهر كيركجارد فأكد الوجود العينى والفردى» [3] .

---

(١) هيجل ، محاضرات فى فلسفة التاريخ ؛ الجزء الأول ، العقل فى التاريخ ، ترجمة إمام عبدالفتاح امام؛ دار الثقافة بالقاهرة ، ص ٥٥ - ٥٦ (من مقدمة المترجم) .

(٢) جان فال : من تاريخ الوجودية ، مرجع سابق : ص ٦ .

(٣) محمد الشرقاوى : مدخل نقدى لدراسة الفلسفة ، دار الجيل بيروت ، ط ٢ ، ١٩٩٠ ، ص ٢١٧.

٢ - الفكرة المطلقة والدولة : وهكذا نجد أن هيجل يهمل الأفراد على حساب الوحدة الكلية للمجتمع، ولا يؤمن بالتعدد والتميز . ويري هيجل أن الدولة هى الوجود الحقيقي والعقلي الذي تتجسد فيه الروح الكلية أو الفكرة المطلقة ، فالدولة وحدها تحقق قيمة الحياة ، وإذا كانت الحقيقة الروحية ترتبط بالوجود الإنساني وتعد سمة خاصة به ، فإنه لا يحققها إلا من خلال الدولة ، فالحقيقة الروحية تكمن فى الدولة، أنها التحقيق الموضوعى للذات الكلية، ويري هيجل أن وحدة الإرادة الذاتية مع الإرادة الموضوعية تتجسد فى الدولة وفي قوانينها ، فالدولة تمثل المطلق والكلى ، إنهـا روح الله على الأرض» [١] ، فالدولة في منظور هيجل «شخص يسمو على البشر» [٢] .

وهكذا وجدنا أن منطق هيجل وروسو من قبل هو أسبقية المجتمع والدولة على الفرد، فمن وجهة نظرهما «يجب أن يفهم الفرد عضواً في المجتمع ، وبالتالى جزءاً من الدولة . كما قال روسو؛ «أن مواطنيته تسبق بالأهمية إنسانيته» [٣] .

نخلص من هذا إلى أن هيجل قد جعل من الدولة والمجتمع قوي مطلقة تمارس سلطتها على الأفراد، فهم وسائل لغايات الروح المطلقة ، ولذا فقد «رفع الهيجليون الدولة بحيث صارت معبوداً وتمثل إرادة الله على الأرض، وإعتبروا الحرية هى الخضوع الكامل الإرادي من جانب الفرد لسلطة الدولة» [٤] .، وقد آمن هيجل إيماناً مطلقاً بسلطة الدولة غير المحدودة ، فغاية الدولة عنده هى تحقيق الكلى وليست غايتها ضمان مصلحة الأفراد، التى تستطيع أن تضحي بها عند الاقتضاء» [٥]. فالفرد يعد أداة تسخرها الدولة لأهدافها السامية «إن خضوع الفرد خضوعاً تاماً كلياً لسلطة الدولة هو المبدأ الأساسى لفلسفة القانون الهيجلية» [٦] .

---

(١) Russel. B: A History of Western Philosophy: Ibid., p. 710.

(٢) جاك ماريتان : الفرد والدولة ، ص ٢١٣.

(٣) ملحم قربان : قضايا الفكر السياسي ، الحقوق الطبيعية ، ط ١ ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٣ ، ص ٢٠٠.

(٤) إدوارد. م. بيرنز: النظريات السياسية فى العالم المعاصر ترجمة، عبدالكريم أحمد، دار الأداب بيروت ، ط ٢، ١٩٨٨ ، ص ٣٥.

(٥) على عبدالمعطى : الفكر السياسى الغربى ، مرجع سابق ، ص ٣٧٩.

(٦) محمد فتحي الشنيطي : فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، مكتبة القاهرة الحديثة ، ط ١ ، ١٩٦٨ ، ص ٧٧ - ٧٨.

فالدولة هى التسجيد العملى للروح الكلية التى تسير التاريخ ، وهنا نلاحظ تجاهل دور الفرد في التاريخ «وهكذا يصبح تاريخ البشرية تاريخاً للروح المجردة للبشرية ، هذه الروح التى تقف وراء كل إنسان» [١] . وهكذا يتحول التاريخ إلى فكرة مجردة ، تسيرها روح عامة وفكرة مطلقة، ليس للبشر فيها أى دور إذ يعامل الأفراد كمادة خاملة تحركها الروح المطلقة . إلا أن هيجل يرى أن الفرد يمكن ان يحقق ذاته فى الدولة ففيها يمكن تحقيق الأخلاق الذاتية، ففي الدولة تتجسد الأخلاق الذاتية والموضوعية أى يمكن للدولة ان توفق بين ما هو ذاتي وما هو موضوعى أو بين الفرد والمجتمع يقول هيجل : «إنه لو أتحد هذا الجانب الذاتي مع الغاية العامة للدولة بحيث يجد كل منهما فى الآخر إشباعه وتحققه الفعلى ، فإن الدولة تكون قد أسست تأسيسا قوياً ». واللحظة التى تصل فيها الدولة إلى هذا الإنسجام بين المصلحة الخاصة للمواطن والمصلحة العامة للدولة هى فترة ازدهارها وقوتها» [٢] . ففي هذه الحالة بالذات نجد أن هيجل يحاول أن يستبعد أن يكون الفرد وسيلة .

٣- دور العظماء فى التاريخ :

إذا كان التاريخ نتاج للفكرة المطلقة ، فما دور العظماء في صنع الاحداث؟

يؤكد هيجل أفكاره السابقة بفكرته عن دور العظماء في صنع التاريخ فلا نجده يتجاهل دورهم هذا، إلا أنه إتساقاً مع فلسفته الشمولية يرى أن للأفراد العظام دوراً هاماً وأساسياً فى صنع التاريخ ، ولكنه يستدرك هذا القول ليؤكد أنهم مع ذلك ليسوا سوى رسل الفكرة المطلقة، وأنهم نتاج عصرهم ، ولذا يمكن استبدالهم بغيرهم ، وهذا يعنى أن الحتمية هى التى تسير التاريخ، وما الأفراد إلا أدوات فى يدها ولذا فإن «فلسفة التاريخ فى نهاية القرن التاسع عشر لدى هيجل على الرغم من اهتمامها بالإنسان وعلاقته بالتاريخ إلا أنها تتجاهل الفرد وتهمل دوره الفاعل فى التاريخ» [٣] .

---

(١) ماركس وانجليز ، العائلة المقدسة ، ترجمة حنا عبود ، دار دمشق ، ص ١٠٧ .

(٢) هيجل ، العقل فى التاريخ ، ج ١ ، ص ٦٦ - ٦٧ ، ص ١٢٠ - ١٢١.

(٣) إميل برهييه : اتجاهات الفلسفة المعاصرة ، ترجمة محمود قاسم ، دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع ، القاهرة ، سلسلة الألف كتاب ، ص ٥٤ - ٥٥.

يقول هيجل : «ليست الجزئيات على الأغلب بذات قيمة تذكر إذا ما قورنت بالكليات ، يهمل الأفراد ويضحون» [١] ولذلك فلا يمكن أن يصنع الأبطال التاريخ وجلّ ما يقدرون عليه هو التفهم الجزئي لمعاينة ، وليس الأبطال سوى ذرائع فى أيدى قوى اجتماعية لا شخصية ، لا تظهر نفسها فى حوادث التاريخ بل تكمن وراءها ، إنما يخضع الأبطال لمنطق الحوادث» [٢] .

فالأفراد فى نظر هيجل ليسوا سوى أدوات للتاريخ ، وهذا يعنى أن العظماء الذين غيروا مسار الأحداث ليسوا سوى ممثلين للإرادة الكلية ويمكن استبدالهم بغيرهم ، وهذا يشكل قمة السخرية بقدرات الإنسان «إن الرجل العظيم فى نظر هيجل ليس إلا تعبيراً عن «روح عصره وحضارته» إذ يرى هيجل أن كل عصر ينال «الرجل العظيم» الذى يستحقه [٣] .

ويؤمن الباحث بأن التاريخ هو من صنع عظماء الرجال وليس من صنع الروح العامة أو الحتمية التاريخية ، ولا يعد - أيضا - من صنع الجماهير ، لأن الجماهير تحتاج إلى قيادة توجهها وإلا ضلت الطريق وفقدت الهدف .

«إن فلسفة هيجل بمجموعها هى محاولة تهدف إلى نقل المسئوليات الأدبية من أفعال الناس الفردية ، إلى الكيان الكلى ، عديم الشكل والطبيعة والتاريخ» [٤] .

وهكذا وجدنا أن هيجل قد تجاهل دور الفرد فى التاريخ وأدخله ضمن علاقات حتمية تسيرها الفكرة المطلقة وهى فكرة مثالية مجردة لا يمكن تصورها فى الواقع العملى ، ولذا فإن هيجل قد ساهم فى وضع الأسس الفلسفية للنزعة الشمولية ذات البعد المثالى المجرد الذى يجرد التاريخ من أفعال الإنسان ، ونرى أن الأفراد هم الذين يصنعون التاريخ ويخلقون القيم .

ثالثاً : الأخلاق الجماعية و «العقل الجمعى» لدى دوركايم (١٨٥٨ - ١٩١٧) :

يُرجع علماء الاجتماع مصدر القيم والأخلاق إلى المجتمع ، فالفرد يتلقى معارفه وقيمه من البيئة المحيطة به . والمجتمع هو خالق القيم ، أما الفرد فمتلقّ لها ، إن أهم من مثل هذا الاتجاه هو

---

(١) انظر ملحم قربان : قضايا الفكر السياسى ، مرجع سابق ، ص ٢٠٠ .

(٢) المرجع السابق نفسه ، ص ٢٠٠ .

(٣) سدنى هوك : البطل فى التاريخ ، ترجمة مروان الجابري ، المؤسسة الاهلية للطباعة والنشر ، بيروت ، ص ٦٧.

(٤) المرجع السابق نفسه ، ص ٧٠.

أوجست كونت ، وإميل دوركايم، إلا أن دور كايم يعد أكثر أهمية ، لأنه ركز علي هذا الجانب، وسوف نكتفى بالإشارة إلى أفكاره باعتباره ممثلاً لهذه النزعة الجماعية .

إذ «يرفض دوركايم كلاً من الاعتقاد بأن القيمة خاصة باطنة فى الشيء تؤثر فى الذات، والقول بأن الذات هى التى تخلع القيمة على كل الشيء ، ويرد القيمة إلى الفكر الجمعى الذى يغير كل شيء يمسه ويتصل به ، وهكذا يحل دوركايم هذا التعارض برد القيم إلى المجتمعات الإنسانية، فما دامت المثل العليا وأنساق القيم المطابقة لها تتباين بتباين الجماعات البشرية ، فلابد أن يكون ثمة أصل جمعى للاثنين معا» [١] . ولهذا فإننا نجد أن دوركايم قد عارض النزعة الفردية بنزعته الجماعية ، ووضع لها منهجاً يفسر به معظم الظواهر الاجتماعية إذ «يوصف جوهر منهج دوركايم بأنه نزعة اجتماعية واقعية، بمعنى أنه قد منح الجماعة واقعاً اجتماعياً مطلقاً بدلاً من الفرد، وتتعارض نظريته تعارضاً واضحاً مع النزعة الفردية والأسمية عند سبنسر، ويرجع ذلك إلى أن دوركايم يقرر أن الظواهر الاجتماعية لا يمكن إرجاعها إلى ظواهر فردية» [٢] .

يقول دوركايم مؤكداً مصدر الأخلاق الاجتماعي «إننا نبدأ بالشعور بالقواعد الأخلاقية على نحو سلبى، ونجد أن التربية تحملها إلى الطفل من الخارج وتفرضها عليه ، وتنبسط سلطانها ونفوذها» [٣] .

وهنا يتضح أن دوركايم يؤكد – أول ما يوكد – على أن الأخلاق ليست من صنع الأفراد بل من صنع المجتمع [٤] . وهكذا نجد أن الفرد لم يعد صانعاً للقيم أو مبدعاً للأخلاق والأفكار، بل أنه خاضع إما للإرادة العامة كما هو الحال لدى روسو ، أو للفكرة المطلقة لدي هيجل، وهنا يخضع لسلطة خفية هي المجتمع لدى أوجست كونت وإميل دور كايم .

فقد نمت «فكرة الذاتية الجمعية وتطورت فى الوضعية الفرنسية لدى أوجست كونت وليفى

---

(١) صلاح قنصوة : نظرية القيم فى الفكر المعاصر ، دار التنوير ، بيروت : الطبعة الثانية ؛ ١٩٨٤، ص ٧٩.

(٢) نيقولا تيماشيف : نظرية علم الاجتماع ، طبيعتها وتطورها ؛ ترجمة ؛ محمود عودة ، وآخرون : دار المعارف بمصر ، ١٩٧٠م ، ص ١٧٥ .

(٣) قبارى محمد إسماعيل : علم الاجتماع والفلسفة ، الجزء الثالث ، الأخلاق والدين ، ط ١ ، ١٩٦٧ ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، ص ١١٨ .

(٤) المرجع السابق نفسه ، ص ١١٨ .

بريل اللذين دعيا إلى الأخلاق الاجتماعية الجديدة التي تتخذ من أفراد المجتمع ذاتاً متحدة، تكون لها السلطة على جميع الأفراد. ففى كتاب كونت «دروس فى الفلسفة الوضعية» دعا إلى نبذ الأخلاق والدين ، ورد الأخلاق إلى الواجب الذى يهدف إلى إخضاع النزعات الذاتية لصالح النوع حتى تصبح الحياة من أجل الغير» [١] . وقد «اهتم دوركايم بتأسيس علم الاجماع باعتباره علماً مستقلاً ينشأ خارج شعور الفرد وحقيقة موضوعية تعلو عليه وتوجهه - ويمكن أن نذكر هنا أيضاً تصور الماركسية للطبقة باعتبارها الذات االكلية، في مرحلة ما قبل الشيوعية التى يندرج فيها كل الأفراد، ففى كل هذه الاتجاهات الجمعية والشمولية نجد الذات الكلية تقابل كل صور الذاتية وفيها تمحى دور الفرد تماماً ، ويغترب داخل هذه الحقيقة الكلية [٢] . وتنحصر نظرية دوركايم فى نظرته للفرد كما لو كان مادة مرنة يشكلها المجتمع حسب هواه ، أو بعبارة أخرى كما لو كان دمية يحرك المجتمع خيوطها ، فهو لا يبدو فى نظرة إلا كائناً سلبياً يخضع لنظام لا دخل له فى وضعه بأية حال، وجملة القول إنه يوجد تركيب خاص بالمجتمع بينما لا يوجد ما يشبهه لدى الفرد، فالفرد يعد ذرة اجتماعية» [٣] .

ولكن لماذا يقرر دوركايم ، أن القيم ومعظم الظواهر الإنسانية ذات مصدر اجتماعى ؟

يرى دوركايم أن كثيراً من الظواهر لا يمكن تفسيرها تفسيراً فردياً ، أى لا يمكن أن تصدر عن الفرد ، بل ويستعصي فهمها بدون بعدها الاجتماعى ، وهذه الظواهر هى «قواعد الأخلاق، والأسرة ، والممارسات الدينية ، وقواعد السلوك المهنى» [٤] . فهذه الظواهر هى ظواهر وحقائق اجتماعية ، ولا يمكن أن يكون الفرد هو مصدرها .

إذ يتصور دوركايم أن هناك «تمييزاً هاماً بين الظواهر الفردية والاجتماعية ، حيث تشير الظواهر الاجتماعية إلى ضروب معينة من السلوك والفكر يتحقق لها الاستمرار ، ويلاحظ دوركايم أن هذه الأنماط (الوقائع الاجتماعية) تصاغ في بناء معين ، فتصبح حقيقة واقعة بذاتها ، مستقلة

---

(١) حسن حنفى : الموسوعة الفلسفية العربية ، مرجع سابق ، مادة ذاتية ، ص ٤٥٤ - ٤٥٥ .

(٢) المرجع السابق نفسه : ٤٥٤ - ٤٥٥ .

(٣) إميل برهييه : اتجاهات الفلسفة المعاصرة ، مرجع سابق ، ص ٦٢ .

(٤) تيماشيف : نظرية علم الاجتماع ، مرجع سابق ، ص ١٧٦ .

عن تجلياتها الفردية ، أما الفكرة التى تتحقق فى شعور كل فرد فإنها لا تكتسب الصفة الاجتماعية[1] لأنها لا تستمر ولا تصبح ذات بعد اجتماعى ؛ أى أن الظاهرة الفردية خاصة بالفرد، ولا تنتقل إلى الآخرين ولا تتحول إلى فكرة عامة . أما الظاهرة الاجتماعية ، فإنها تتسم بالاستمرار والعمومية والإنتشار والقهر [2] . وهذا غير صحيح فمعظم الأفكار والقيم كانت ذات مصدر فردي؛ وجرى تعميمها واستمرارها عبر التقليد والمحاكاة ، محاكاة الجمهور للفرد المبدع ؛ ألم يبشر بالأديان أفراد هم الأنبياء ، وأصبحت أفكارهم وأقوالهم قواعد للسلوك يدين بها ملايين البشر. وكذلك الأمر فى الأيديولوجيات السياسية، والنظريات العلمية ، كل هذا يدحض أراء دوركايم الذى يمضى فى تأكيد النزعة الجماعية ، ومعارضة الإرادة الإنسانية الفردية ، بل وتجريد الإنسان الفرد من كل فعل واع، إذ ينسب كل أشكال السلوك الإنساني إلى الجماعة ، التى تسير الأفراد، وتجبرهم على سلوك معين .

ويرى دوركايم «أنه من العسير أن ندرس الظواهر الاجتماعية اعتماداً على منهج الاستبطان؛ لأن الظواهر الاجتماعية ليست نتاجاً للإرادة الإنسانية الفردية ، وبذلك يتعذر دراستها بواسطة البحث السيكلوجى» [3] .

وإذا لم تكن الظواهر الاجتماعية فردية ، بل اجتماعية المصدر ، فإن المنهج الملائم لفهمها هو المنهج الاجتماعى أو العلمى الموضوعى ، هذا المنهج يجرد الباحث من كل ذاتية ، ويجعله لا يعطى أى إهتمام للجوانب الذاتية فى الظواهر الاجتماعية. إنه منهج يعمل على تجريد الإنسان من فعله ووعيه ، وقد وصل الأمر بدوركايم إلى أن يتصور وجود عقل جمعى، وينكر وجود عقل فردى، طالما أن الفرد يخضع خضوعاً تاماً للقهر الجمعى ، ولذا فإن دوركايم يصل إلى نتيجة خطيرة مفادها : أن الظواهر الاجتماعية هى ظواهر حقيقية ، تمارس فعلها على الأفراد ، وتتسم بالعمومية والقهر ، ويمكن دراستها وفهما ، أما الظواهر الفردية ، فلا يمكن دراستها أو فهمها ، لأنها غير ملزمة للآخرين ولا يمكن انتشارها ، وهذا ما يرفضه ، تارد كما سنرى فيما بعد .

ولكن إذا كان المجتمع هو خالق القيم والمثل العليا ففى أية لحظة يبدع المجتمع هذه القيم؟ يجيب دوركايم بأن «المثل العليا والكبرى التى تشيّد عليها المدنيات ، تولد فى لحظات الغليان

---

(١) تيماشيف : نظرية علم الاجتماع ، مرجع سابق ، ص ١٧٦ .

(٢) المرجع السابق نفسه ، ص ١٧٧ .

(٣) المرجع السابق نفسه، ص ١٧٨ .

والتحيز Ferment الجمعي ، وتنبعث فترات الخلق أو التجديد إلى الوجود عندما ينساق البشر لأسباب متعددة إلى علاقة أوثق بعضهم بالآخر ، وعندما يكثر حدوث تجمعات واجتماعات ، فهناك تصان العلاقات والصلات ، ويتم تبادل أفكار وآراء أقوى فعالية وأشد إيجابية ، هكذا كان الحال إبَّان الأزمة الكبرى للبلدان المسيحية ، حينما حشدت حركة الحماسة الجمعية فى القرنيين الثانى والثالث عشر فى باريس، عديداً من مفكرى أوروبا ، فتمخضت عن ميلاد الاسكولائية، كذلك كان عصر النهضة والإصلاح ، والعصر الثورى ، والانقلابات الاشتراكية فى القرن التاسع عشر» [١] .

«وقد اتجه المثل الأعلى في مثل تلك الفترات إلى الاتحاد بالواقع والتجسد فيه . ولهذا السبب ظنَّ الناس أن الزمان يختتم دورته متى تحقق المثل الأعلى فى الواقع وقام ملكوت الله على الأرض، غير أن ذلك الوهم لم يكن ليستمر طويلاً ، فحين تمر اللحظة الحرجة تتراخى الحياة الاجتماعية فيعود الأفراد إلى سابق عهدهم بالمستوى المعتاد من الحياة ، وتبقى هذه اللحظات ذكرى تُسترجع فى الأعياد والمناسبات والمهرجانات التى يستعاد فيها تجمع الناس للحظات موقوته ، ويدنو المثل الأعلى من الواقع ، ولكن ما يلبث أن يفترق عنه، والمجتمع هو الذى يدفع الفرد ويقسره على أن يعلو فوق ذاته ، ... ولا يمكن للمجتمع أن يكون دون خلق مثل عليا، هى الأفكار والآراء التى يرى المجتمع نفسه عن طريقها ، ويبلغ قمة تطوره» [٢] .

وهكذا نجد أن أنصار الفكر الجمعى يؤكدون أن المجتمع هو الذى يخلق قيمه ومثله فى المراحل التاريخية الحرجة ، ويفرضها على أفراده، فالأفراد هنا يستهلكون قيماً تأتى من خارج ذواتهم، مفروضة عليهم من الخارج . وفى هذا التصور نجد إهداراً للقيم الفردية ، وإنكاراً لها. فالفرد هنا يعد أداة بيد المجتمع ، وعليه أن يخضع للمجتمع ومثله العليا «وكل من حاول التمرد على قيم المجتمع عرَّض نفسه لسخطه واستهجانه، واستهدف لعقوبات مادية تفرضها عليه القوانين الوضعية ، أو أدبية تقتضيها سلطة الرأى العام . فالفرد هنا لا يخضع لمبادىء الجماعة باختياره وقناعته الذاتية ، بل تفرض عليه فرضاً» [٣] .

---

(١) صلاح قنصوة ، نظرية القيم ، ص ٨٠ .
(٢) المرجع السابق نفسه ، ص ٨٠ .
(٣) المرجع السابق نفسه ، ص ٨٢ .

وهكذا يرى أنصار الأخلاق الجماعية ، أنه لا يمكن تصور الأخلاق أو القيم بدون المجتمع، وهذا صحيح لأنها وجدت لتنظيم العلاقة بين الأفراد ، غير أن هذا لا يعنى أن الفرد لا يملك فى ذاته قيم الخير والجمال ، ويؤكد دوركايم على أن المجتمع هو وحده خالق القيم وضامنها ، إذ يقول : «إن المجتمع هو الغاية القصوى لكل نشاط أخلاقى ، لا لأنه يعلو على شتى الضمائر الفردية فحسب ، بل لأنه يحمل أيضاً كل خصائص السلطة الأخلاقية التى توجب الاحترام»[1].

وهكذا يقرر دوركايم أسبقية المجتمع على الفرد ، ويقرر وجود العقل الجمعى بدلاً من العقل الفردى ، فقد زعم دوركايم ، أن العقل الجمعى يسمو على العقل الفردى، وأعتقد أن الوعى الجمعى هو أعلى مراتب الحياة النفسية . كما أنه يسمو على الوعى الفردى من الناحية الخلقية، فالإله هو المجتمع مؤلهاً، «والمجتمع هو الإله الحق» [2] .

ونلاحظ هنا أن دوركايم قد رفع المجتمع إلى مستوى التقديس الدينى ، فهو القوى التى تعلو على العقول الفردية ، فليس الفرد هو خالق القيم ومبدعها، بل إنه المجتمع ، إذ يرى دوركايم أن العقل الجمعى ينتشر بين الأفراد عن طريق المحاكاة فتمتزج العقول الفردية وتشكل عقلاً كلياً ، عن طريق الكلام أو أى اتصال رمزى آخر[3] . وهكذا يرى دوركايم أن العقل الجمعى يتكون عن طريق اللغة والاتصال فتتفاعل العقول الفردية لتشكل هذا العقل الكلى ، يقول موريس جينزبرج : «إننا إذا تابعنا تطبيق هذا الرأى متابعة دقيقة، فإنه يؤدى الى زوال الفرد زوالاً تاماً ، وإلى استغراقه فى العقل الجمعي» [3] .

وعلى هذا فإن دوركايم ينكر إمكانية وجود عقل فردى، لأنه يرى أن كل المدركات الفردية أتت من المحيط الاجتماعى عبر التعلم واللغة والاتصال ... إلخ ، فكل ما ندركه يأتى من المجتمع «ويترتب على ذلك أنه لا يوجد على وجه التحديد شيء اسمه تصورات فردية، وعلى ذلك فليس هناك من عقول فردية ، وهذا هو حقاً الرأى الذى أنساق إليه دوركايم إنسياقاً لا شعورياً[5] .

(١) زكريا إبراهيم ، مشكلات فلسفية ، مكشلة الإنسان ، ص ١٦٠ .
(٢) موريس جينزبرج : نفسية المجتمع ، ترجمة عبدالعزيز عبدالحق، الألف كتاب : مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٥٨م، ص ٩٧ - ٩٨.
(٣) المرجع السابق نفسه ، ص ١٠٠ .
(٤) المرجع السابق نفسه ، ص ١٠٠.
(٥) نفس ، ص ١٠٠ - ١٠١ .

فالجماعة تفرض على الفرد نمط السلوك ، وحتى المعارف والقيم يتلقاها من المجتمع، إذ يقرر دوركايم أن أساس كل المقولات كالزمان والمكان ..إلخ ، هى مقولات اجتماعية، وأن الفرد يتعرف على الطبيعة عبر المجتمع ، فإذا كانت فكرتنا عن المكان اجتماعية فى أصلها فما من إحساس من إحساساتنا إلا نجد أنه يخضع خضوعاً عملياً لتأثير الجماعة منذ اللحظة التى يقف أمامه تأملنا» [١] .

فالوعي الفردى يعد نتاجاً للوعى الجماعى ، هذا ما يقرره دوركايم ، وكل أنصار النزعة الجماعية بمن فيهم الماركسية ، ويقول دوركايم أيضاً: «إن ما يجعل من الإنسان إنساناً، بمعنى الكلمة إنما هو ذلك القدر المعين الذى يستطيع أن يتمثله من مجموع الأفكار والعواطف والمعتقدات ومبادىء السلوك التى يطلق عليها «مجتمه» اسم «الحضارة» وهذا ماأكده روسو من قبل» [٢] .

وهكذا يرى دوركايم أن الإنسان لا يستطيع التخلى عن اجتماعيته ، بل عليه أن يخضع للجماعة وما تفرضه عليه ، ويمضى دوركايم إلى حد أبعد من ذلك ، إذ يرى أن الإنسان لا يحقق حريته إلا مع الجماعة ، ولا مكان لمن يدعو لحرية الفرد خارج الجماعة ، «ويعلن دوركايم أنه لا سبيل إلى انتزاع الفرد تماماً من قلب الجماعة ومهما علت صيحات الداعين إلى التحرر من أسر المجتمع ، فإن الفرد لابد أن يظل خاضعاً للجماعة ، لأن هذا الخضوع شرط لتحرره» [٣] .

رابعاً: الجماعية المعاصرة : الأخلاق الموضوعية والوعى الطبقي لدى ماركس Marx.. Karl (١٨١٨ - ١٨٨٣م) :

بعد أن أستعرضنا النزعة الجماعية لدى أهم ممثليها - حتى نهاية القرن التاسع عشر، وقد تمثلت تلك النزعة فى الإرادة العامة لدى روسو والفكرة المطلقة والدولة لدى هيجل، والأخلاق الجماعية لدى دوركايم .

---

(١) شارل بلوندل : مقدمة في علم النفس الاجتماعى ، ترجمة محمود قاسم ، وإبراهيم سلامة : مكتبة الأنجلوالمصرية ، القاهرة ، ١٩٥١، ص ٩٢ - ٩٤ .

(٢) زكريا إبراهيم : مشكلات فلسفية ، مشكلة الإنسان ، مرجع سابق ، ص ١٥٤ .

(٣) المرجع السابق نفسه ، ص ١٥٥ .

ومع بزوغ النزعة الفردانية من جديد على أنقاض النزعة الجماعية، تظهر نزعة جماعية معاصرة كرد فعل على النزعة الفردانية ، وهكذا يشهد الفكر الإنساني جدلاً متواصلاً وصراعاً لا هوادة فيه بين النزعتين الجماعية والفردانية ، إذ لا يمكن الفصل بين هاتين النزعتين ، ويصعب القول بسيادة إحداهما فى فترة تاريخية محددة، لكونهما يوجدان معاً، فى كل مراحل التاريخ. وما الفلسفة الشخصانية الا إحدى تجلياتهما ، فقد ظهرت لتحاول التوفيق بين هاتين الفلسفتين العظيمتين .

وكرد على الفردانية الحديثة فى الفكر الغربى «نشأت حركات تحمل طابع الجماعية الجديدة وهى الفاشية، والنازية والشيوعية» (١) . «إذا لا يكاد يختلف اثنان على أن النظم الشمولية فى العالم المعاصر، تمثلت في ثلاث صور هى الفاشية الايطالية والنازية الألمانية والشيوعية السوفيتية» (٢) .

وعلى الرغم من أن تلك النماذج الثلاثة قد انهارت إلا أن ذلك لا يعنى انتهاء الفكرة ذاتها، فما زالت الشيوعية كنظام جماعى قائم فى أكبر دولة من حيث السكان فى العالم وهى الصين الشعبية ، والنزعة القومية مازالت تمثل طرحاً مناسباً وملحاً لمعظم دول العالم . وإن كنا لا نرفض تلك الاتجاهات بل نؤيدها سياسياً ، إلا أن ذلك لا يمنع من دراسة اخطائها بغية تجاوزها *.

ولذا فإننا سنركز البحث هنا على الجماعية الشيوعية لكونها أكثر تجسيداً لفكرة الجماعية المعاصرة، إذ تمتلك الأساس الفكرى والفلسفى لها . ولكونها تدعو إلى تحرير الإنسان من الاغتراب فى المجتمع الرأسمالى المعاصر ، معتمدة على تراث ثورى كبير ، تمتد جذوره إلى مبادىء الثورة الفرنسية فى الحرية والمساواة والإخاء .

---

(١) بول تيليش : الشجاعة من أجل الوجود ، مرجع سابق ، ص ٩٢ .

(٢) إدوارد م . بيرنز : النظريات السياسية فى العالم المعاصر ، ترجمة عبدالكريم أحمد، دار الآداب ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٨٨ ، ص ١٦٣.

(*) يؤيد الباحث الاتجاهات القومية ، لأن ظهورها يتضمن احتواء التعدد ، ويلغي هيمنة القوى الاستعمارية ذات البعد الشمولي ، ولكنه يدافع عن حريات الأفراد فى إطار الوحدة القومية .

مصدر القيم في التصور الماركسي :

تقترب الماركسية من المدرسة الوضعية لدى أوجست كونت ودوركايم فى مسألة القيم والأخلاق، إذ ترى الماركسية أن المجتمع هو الذى يخلق القيم ، وأن الأنسان هو نتاج عصره. بيد أن الماركسية ترى أن الأخلاق ترتبط بالطبقات الاجتماعية ، فلكل طبقة وعيها الخاص بها، ولهذا فإن الأخلاق متغيرةاليست قَبْلِّيَة أو معدة سلفاً ، إنها اختراع للطبقة السائدة أو الصاعدة ، وحين تؤكد الماركسية تغير القيم نراها تتفق مع الفلسفتين البراجماتية والوجودية * ، إلا أنها تختلف عنهما فى رفضها رد القيم إلى الذات الفردية ، فالماركسية مثلها مثل أنصار الفكر الجمعى ترد القيم إلى الطبقة السائدة وإلى المجتمع ، ولا تعطى للفرد أى فضل أو قدرة على خلق القيم .

«فالقيم وفقاً للتصور الماركسى ، وخاصة القيم الخلقية تنشأ بمولد المجتمع الإنسانى، فهناك يفرض المجتمع على أعضائه مطالب محددة معبراً عنها فى المستويات والمقاييس الخلقية ، غير أنها ليست موضوعات ثابتة لا تتحول ، بل تتغير بتطور المجتمع تحت تأثير تغيرات الإنتاج، وخاصة علاقات الإنتاج ، ففى مجتمع الشيوعية البدائية كانت المستويات واحدة عند جميع الأفراد- ولذا فإن الوعى كان واحداً لدى جميع الأفراد ، ولكن بنشأة المجتمعات الطبقية بدأت المستويات الخلقية تعكس مطالب طبقة أو أخرى، واكتسبت الأخلاق طابعاً طبقياً . ففى المجتمع المنقسم إلى طبقات متعادية حيث توجد أخلاق المستغِلين فى مقابل أخلاق الخاضعين للاستغلال ، تسود أخلاق الطبقة المستغِلة» [١] .

وهكذا ترى الماركسية أن الطبقة السائدة تحمل قيمها وتمجدها، لأنها تدافع بها عن مصالحها، وحينما تتهاوى هذه الطبقة وتنهار لأنعدام مقومات وجودها تظهر قوى طليعية جديدة تحمل قيماً جديدة أكثر تقدماً من القيم المنهارة. وترى الماركسية أن القيم الأكثر إنسانية وتقدمية هى قيم الطبقة العاملة [٢] لأنها قيم تتسم بالتعاون والمساواة والحرية . وتعد الماركسية فلسفة ذات نزعة إنسانية، لكونها تحاول التوفيق ، بين ما هو فردى وما هو اجتماعى، إنها كفلسفة ثورية تسعى

---

* وهما فلسفتان تمجد ان الفردية وتدافعان عنها .

(١) صلاح قنصوة ، نظرية القيم ، مرجع سابق ، ص ١٠٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٠٢ .

لجعل الفرد أكثر فاعلية في المجتمع، ولذا فإنها ترفض الفردية المنعزلة ، فقد «تحدث ماركس عن العلاقة بين الفرد والمجتمع بقوله : «إذا كان الإنسان كائناً اجتماعياً بطبيعته فإنه يترتب على ذلك أنه لا يمكن له أن يطور طبيعته الحقة إلا في المجتمع ، فعلى قوة طبيعته ينبغي الحكم لا في ضوء قوة أفراد منعزلين، وإنما في ضوء قوة المجتمع بأسره» [١]، وهنا يتضح تأكيد الماركسية الأصل الاجتماعي للفرد الإنساني ، وتؤكد انصهاره العضوي في المجتمع ، وليس بوسع الإنسان أن يعبر عن ذاته إلا عبر النشاط الاجتماعي ، وفضلاً عن ذلك ، فإن ماهيته نفسها تتحدد، في المقام الأول ، بدرجة مشاركته في حياة المجتمع ، وبمدى عمق استحواذ حركة التاريخ عليه» [٢] ، هكذا تنظر الماركسية للإنسان باعتباره عضواً نشيطاً في المجتمع .

غير أنها تمنح الأولوية للعامل الاجتماعي ، والتاريخي ، الذي يستحوذ على نشاط الإنسان ووعيه ويحدد اتجاهاته . فالنزعة الجمعية والحتمية مؤكدة لدى الماركسية، إذ أن الفرد، يخضع لشروط البيئة المحيطة به ، فإذا كانت ترفض الفرد المنعزل عن الآخرين ، إلا أنها في نهاية الأمر تعزله عن ذاته وتجعله مغترباً وسط المجتمع، فالفرد وفقاً للتصور الماركسي هو نتاج الطبقة التي ينتمي إليها، ومُمثل لها ، ولا يمثل ذاته وقواه الإدراكية وعلى الرغم من اعتراف الماركسية بدور الشخص في تكوين المجتمع إلا أنه يعد ممثلاً للبيئة المحيطة به ، «ولهذا تنظر السوسيولوجيا الماركسية إلى الشخصية في صفتها هذه على وجه الضبط، كممثلة لفئة اجتماعية معينة ، إن الشخصية مهمة بالنسبة للسوسيولوجيا ، لا كفردية ، بل كشخصية لا سمات لها، ونموذج اجتماعي، فقد سماته الشخصية ، والفردية [٣].

وهكذا يهتم علم الاجتماع الماركسي بالفرد الذي لا يمثل ذاته ، بل يمثل ذاتاً أخرى موضوعية ، وتعلو عليه ، وهي الطبقة ، ولذا فإن هذه النزعة الجمعية تفقد الإنسان حريته وتميزه، وتفرده ، ولهذا فإنها تتعارض تماماً مع الفلسفة الفردانية التي تؤكد أولوية الذات، وما يهمنا هو الفرد الذي يشكل التاريخ والمجتمع . وليس الفرد الذي يتكوّن عبر الظروف المحيطة به كما ترى النزعات الجمعية ومنها الماركسية .

---

(١) علوم الاجتماع ، دار التقدم موسكو ، ١٩٨٨ ، ص ٢٦٢ .

(٢) السابق نفسه ، ص ٢٦٢ - ٢٦٣.

(٣) غالينا اندرييفا، البسيكولوجيا الاجتماعية ، دار التقدم موسكو ، ١٩٨٨، ص ٣٢٦ - ٣٢٧ .

إن الأخلاق الماركسية ليست نتاجاً إبداعياً ذاتياً ، بل هى نتاج تاريخى. إن الأخلاق كما تتصورها الماركسية ، تعبر عن مراحل تاريخية محددة ، «فليست البشرية هى التى تتناسب مع المبادىء الأخلاقية ، بل بالعكس ، فإن المبادىء الأخلاقية ذاتها لا تكون صحيحة إلا بالقدر الذى تتناسب مع التاريخ»[1] . هذا صحيح أى أن الأخلاق تتناسب مع ظروف البشر الذين يخلقونها.

إلا أن الماركسية ترى أن الأخلاق والقيم تحددها معايير موضوعية وليست ذاتية ، فالإنسان ليس مقياس كل شىء ، بل إن هناك معايير حتمية ، تاريخية واجتماعية، وما على الفرد إلا أن يعكسها ويتمثلها . أما إذا تمرد الإنسان على تلك القيم وأبدع قيماً جديدة فإنه لا يمثل الموضوعية، ولذا نرى أن الماركسية تعيش فى تناقض بين نزعتها الثورية ، وبين تجميد الإنسان فى قوالب طبقية وتاريخية محددة .

فمن الذى يحدد المعايير الأخلاقية ؟ هل هو الإنسان أم ماذا؟

ترى الماركسية ، أن حيوية المبادىء الأخلاقية والمثل العليا والمعايير يحددها ما يلى : بقدر ما تعكس الميول الموضوعية فى التقدم التاريخى وتتطابق مع أمانى الطبقات التقدمية فى المجتمع بمزيد من الدقة ، وبقدر ما تعمم الأشكال المطبقة فعلاً للصلة الاجتماعية بين الناس بمزيد من العمق»[2] .

وتؤكد الماركسية أن كل أشكال الوعى ، والأخلاق والقيم ، ليست سوى انعكاس لواقع تاريخى معين ، ولذا فإن الأفكار نسبية متغيرة ، إلا أن هذا التغير ليس صادراً عن الأفراد، بل عن الطبقات الاجتماعية ، فكل طبقة اجتماعية تقرر وعيها ولوائحها ، لتحافظ على مصالحها، يقول ماركس ، بهذا الخصوص : «إن الناس الذين يؤسسون علاقاتهم الاجتماعية لتطابق إنتاجهم المادى، تراهم ينتجون أيضاً المبادىء والأفكار واللوائح ، لكى تطابق علاقاتهم الاجتماعية، وهكذا فإن هذه الأفكار وهذه اللوائح ليست أبدية كالعلاقات التى تعبر عنها ، إنها إنتاج تاريخى وفترة

---

(١) علم الأخلاق ، دار التقدم : موسكو ، باشراف البروفسور الكسندر، تيتارينكو ، ١٩٩٠م ، ص ٢٨٣.
(٢) المصدر السابق نفسه : ص ٢٨٤ .

انتقال» [١] . وهنا يؤكد ماركس نسبية الأفكار القيم ، وهذا صحيح جداً ، ولكن مصدر هذه الأفكار لا تعود للأفراد ، بل إلى الطبقة السائدة ، وهي نتاج ظرف تاريخي محدد ، فالأفراد لا وجود لهم إلا ضمن تاريخ شمولي ، وضمن علاقات طبقية محددة ، ولذا نجده يدعو إلى حركة عالمية «تكوّن التاريخ الشمولي ، عبر شعاره المشهور (يا عمال العالم اتحدوا!) إنها روح مطلقة جديدة» وإرادة عامة من نوع جديد ، يقول ماركس : «البروليتاريا لا تستطيع أن توجد إلا على مستوى التاريخ الشمولي ، كما أن الشيوعية لا يمكن أن توجد البتة إلا وجوداً تاريخياً شمولياً، وجود تاريخي شمولي للأفراد ، وبعبارة أخرى ، وجود الأفراد المرتبط مباشرة بالتاريخ الشمولي [٢] .

وهكذا نجد أن الماركسية فلسفة جماعية ، تؤكد أولوية الطبقة ووعيها على الفرد ووعيه، فالماركسية لا تنكر أنها ذات نزعة جماعية بل نجدها تدافع عن جماعيتها هذه ، وترى أنها جماعية مختلفة عن الجماعية القديمة التي تكرس العبودية للسيد الاقطاعي ، أو حتى جماعية العمال الذين يخضعون لسيطرة صاحب رأس المال ، بل إنها جماعية تجمع بين الذاتية والموضوعية معاً ، لأن سمة الماركسية هو الجمع بين المتناقضات ، بل نجدها تهاجم من يرون استحالة الجمع بين الفردية والجماعية .

«إن الجماعية الاشتراكية التي تكشف نفسها في سياق بناء المجتمع الجديد إنما هي جماعية من نوع مغاير تماماً ، فهي مصبوغة بالفردية ، وتتغذى بإبداع مختلف الأفراد، ووعيهم الذاتي، ومبادرتهم ، وإلى هذه الجماعية بالضبط ، تعود كلياً كلمات ماركس وأنجلز « في الجماعة فقط تتواجد لكل فرد الوسائل التي تؤمن له إمكانية تطوير صفاته من جميع النواحي، وبالتالي ، في الجماعة فقط تكمن الحرية الشخصية» [٣] .

وختاماً يمكن. أن نؤكد أن للماركسية نزعة إنسانية ، غير أن الجانب الاجتماعي والتاريخي والطبقي يغلب على الفرد والشخص ، والماركسية بلا شك تناضل لتحرير الإنسان من كل عبودية،

---

(١) ماركس : بؤس الفلسفة ، ترجمة إندريه يا زجي ، دار اليقظة العربية ، ودار مكتبة الحياة ، سورية ولبنان ، ١٩٧٩، ص ١١٢ - ١١٣ .

(٢) ماركس وأنجلز ، الأيديولوجية الألمانية ، ترجمة جورج طرابيشي ، دار دمشق ، ط ٢ ، ١٩٦٦ ، ص ٣٣ .

(٣) علم الأخلاق ، مصدر سابق ، ص ٢٨٩ .

إلا أن المغالاة فى الظروف وفى الانتماءات الطبقية أوقعت الماركسية الفرد فى عبودية اجتماعية جديدة، وما هو جدير بالملاحظة أن هناك مفكرين ماركسيين جدد قد لاحظوا أن الخطأ القاتل فى المنهج الماركسى هو تجاهل الذات على حساب الموضوع ، الفرد على حساب الطبقة ، ولذا نراهم يحاولون تصحيح هذ الخطأ وعلى رأس هؤلاء المفكرين : التوسير ، وهربرت ماركيوز ، وآخرون.

إن أروع ما قدمه ماركس هو تحليله الفلسفى والعلمى لظاهرة اغتراب الإنسان فى المجتمع الرأسمالى، حين رأى أن الإنسان يغترب عن عمله ، وعن ذاته ، وعن الآخرين ، ودعا إلى تحرير الإنسان من ذلك الاغتراب ، إلا أنه أحل الطبقة ووعيها محل الفرد ووعيه ، غير أنه يتضح من أفكار ماركس حول الطبقة الاجتماعية ، أنه يهدف إلى تحرير الفرد من العبودية القديمة التى سادت المجتمعات المحلية واذابت الوجود الفردى ، الحق أنه يدعو إلى تحرر الإنسان من كل أشكال العبودية.

إلا أن طبيعة الأفكار والايديولوجيات ترتد لتشكل قوى جديدة يصنعها الإنسان كسلاح للتحرر ولكنها ترتد عليه ، حين يمنحها سلطة مطلقة ، وهذه هى النتيجة التى ظهرت فى الفرد المستبد لدى هوبز، والإرادة العامة عند روسو ، والدولة ذات الوجود المطلق لدى هيجل . وهكذا تتكرر هذه الروح العامة لدى ماركس على شكل الإنتاج المادى ، والانتماء الطبقى ، والحكم الشمولى للطبقة العاملة، التى تلغى التمايز بين الشعوب والقوميات والأديان ، مع أن الواقع يؤكد التعدد في كل شيء.

تعقيب :

تعرضنا في هذا الفصل لخصائص الفكر الجمعى لدى روسو وفكرته عن الإرادة العامة، حيث وجدنا أن الفرد يتنازل عن إرادته الخاصة فى مقابل الإرادة العامة ، ثم تطرقنا إلى فكرة تجريدية أخرى أهملت الفرد وجعلته جزءاً بسيطاً فى آلة الدولة وممثلاً للإرادة المطلقة أو الفكرة الكلية لدى هيجل ، وهنا أيضاً لاحظنا تجاهل الفرد وجعله جملة فى إطار مفاهيم عامة . فقد ركز هيجل على الموضوع متجاهلاً الذات التى هى صانعة التاريخ . ومن هيجل انتقلنا إلى فكرة أخرى ترى أن مصدر الأخلاق اجتماعى، وأن الفرد ليس إلا ممثلاً للجماعة وخاضعاً لها . هذه هى المدرسة الاجتماعية الوضعية التى تمثلت عند أوجست كونت وإميل دوركايم ، وقد أكد كلاهما أن الفرد ثانوى بالنسبة للمجتمع ، ومن جديد يدخل الفرد فى إطار الحتمية الاجتماعية التى تقضى على حريته وتميزه وتفرده .

وأخيراً انتقلنا لفهم التفسير الماركسي للإنسان ودوره في التاريخ، فلاحظنا أن الماركسية مثلها مثل النظريات الاجتماعية السابق ذكرها ؛ إذ تؤكد على أن المصدر الأخلاقي يكمن في الطبقة الاجتماعية ، وما الفرد إلا ممثل لوعي الطبقة التي ينتمي إليها ولمصالحها ، وقد انطلقت الماركسية من فكرة عظيمة هي فكرة اغتراب الإنسان في المجتمع الرأسمالي، ودعت إلى تحرره من هذا الاغتراب ، غير أنها ركزت على الصراع الطبقي، وعلى الجماعة ، وتجاهلت الفرد، ولذا فقد وقعت في الخطأ نفسه الذي وقعت فيه الفلسفات الاجتماعية.

وهكذا رأينا شتى أنواع التصورات الجماعية التي تلغي الفرد ووجوده ، وتدخله ضمن علاقات أكبر منه تتحكم فيه ، ولا تدع له مجالاً للحرية والإبداع . وإزاء هذا الضياع للذات الفردية تظهر قوى فكرية جديدة تعيد للفرد مكانته ، وتؤكد أنه صانع التاريخ، وخالق القيم ، وقد تمثلت هذه الأفكار لدى معظم تيارات الفلسفة المعاصرة ، منذ نهاية القرن التاسع عشر وحتى الآن، ابتداءً من فلسفة الحياة ممثلة في نيتشه ودلتاي ، وهنري برجسون ، ثم الفلسفة البراجماتية لدى رائدها وليم جيمس ثم شيللر، مروراً بالفلسفة الوجودية التي فتحت الباب واسعاً أمام معظم فلاسفة العصر لمواصلة البحث في الذات الفردية ، التي تعرضت للضياع وسط الجمهور والآلة ، والنزعة العقلية ، وشمولية الدولة الحديثة .



الفصل الثاني
الوعى الفردى والوعى الجماعي

مقدمة :

أولاً : نظرية المحاكاة لدى تارد .

ثانياً : عقلية الجماهير ، لدى جوستاف لوبون .

ثالثاً : جدلى الوعى واللاوعى وفكرة التفرد لدى يونغ

- تعقيب

الفصل الثاني
الوعى الفردى والوعى الجماعى

مقدمة :

لاحظنا من خلال دراستنا لنماذج الفلسفة الفردانية لدى كيركجارد ونيتشه وهيدجر وسارتر، أنهم جميعاً يعارضون الفرد بالمجتمع ، ويؤكدون أن الفرد يفقد وعيه وقدرته على إصدار الأحكام حينما يعيش وسط جماعة ، حينئذ يتشكل وعي جديد وروح عامة تسير الأفراد ، فيفقدون استقلالهم الذاتى ، ولذا فقد حذروا من خطورة ضياع الذات الفردية وسط الجمهور، ورأوا أن الجمهور والحشد والرأى العام وكل تلك الأشكال الاجتماعية تشكل خطراً يهدد كيان الفرد المبدع، وتفقده حريته واستقلاله ، فهم جميعاً يحذرون من سيطرة الوعى العام الذى يتشكل باجتماع الأفراد لأنه وعى زائف لا يملك الحقيقة ، بل الوهم ، ولذا لا يمكن الاعتماد عليه.

وسوف نتابع هذه الإشكالية ، ولكننا هنا سنتجه لتحليل عميق لحقيقة الوعى الفردى والوعى الجماعى ، أو بالأصح سندرس نفسية الجماهير أو هذه الروح العامة التى تتشكل عند الاجتماع ، فإذا كنا قبل هذا قد لاحظنا تحذير معظم الفلاسفة الفردانيين من خطورة الرأى العام والجمهور على الحرية الفردية، فإننا الآن سنحاول معرفة سبب هذا التحذير ، لكونهم اكتفوا بإدانة الجمهور ولم نعرف عمق الإشكالية لديهم.

ولذا نحاول الآن فهم ذلك الخطر وفهم نفسية الجمهور ، والمجتمع؛ لأنه بالتأكيد يمتلك وعياً غير وعى الأفراد المجتمعين ، سنتابع هذه الفكرة من وجهة نظر علم الاجتماع وعلم النفس بعد أن تعرضنا للتصور الفلسفى للإشكالية ، وسنلاحظ الفرق بين وعى الفرد ووعى الجماعة، وكيفية التحرر من ذلك الوعى الزائف ، وسوف نستعرض تصور كل من جابريل تارد عالم الاجتماع الذى شكلت أفكاره أول رد فكرى على تصور النزعة الجماعية لدى دوركايم . ثم نتطرق إلى تصور جوستاف لوبون ، الذى يعد بحق رائد النزعة الفردانية فى فرنسا ، على الرغم من تجاهل أفكاره من قبل بعض الباحثين ، فقد حلل ظاهرة الجماهير ونفسيتها فى دراسته العميقة للثورة الفرنسية ، فهو مفكر يجمع بين الفيلسوف وعالم النفس .

ثم نشير إلى أفكار كارل يونغ *وتصوره للوعى الجماعى. ولذا فإن هذا الفصل معني بالرد على النزعة الجماعية من جهة وتأكيد التميز الفردى من جهة أخرى .

---

* هو عالم نفسى معاصر .

أولاً: نظرية المحاكاة Imitation لدى جابريل تارد G. TARDE (١٨٣٤-١٩٠٤):

إذا كان أنصار الوعى الجماعى «مثل دوركايم وكونت يؤكدون أن المجتمع هو خالق القيم، وصانع التاريخ والأحداث، وما الفرد إلا جزء تابع، فإن هناك عدداً من الفلاسفة وعلماء الاجتماع وعلماء النفس يؤكدون عكس ذلك، إذ يذهبون إلى أن الفرد هو المبدع وهو خالق القيم والمحرك الأساسى للتاريخ، ويرون أن المجتمع لا يملك إلا تقليد المبدع ومحاكاته، فالوعى فردى والإبداع فردى، أما الجماعة فهى كيان لا واعى، تذوب فيه الشخصية، ومهمته محاكاة المبدع والأعلى منه، ويعد جابريل تارد أول من قام بالرد على أفكار دوركايم الاجتماعية، إذ يؤكد أن الجماعة لا تملك سوى المحاكاة، وليس الإبداع إلا ظاهرة فردية.

فقد «ظهر فى أواخر القرن الماضى فى فرنسا عالمان اجتماعيان اتجه كل منهما وجهة مضادة للآخر فى دراسة الظواهر الاجتماعية، ودراسة الحياة العقلية للإنسان داخل نطاق المجتمع، هذان العالمان هما «جابريل تارد، وإميل دوركايم»، فسر تارد كل الظواهر الاجتماعية بالرجوع إلى الحالات السيكولوجية أو التفاعل الذى ينشأ بين عقلين أو أكثر، وفسر دوركايم هذه الظواهر عن طريق المجتمع والتصورات الجمعية أو ما يسميه أحيانا «بالضمير الجمعى»[1]. وقد شكل هذان المفكران اتجاهين مختلفين، الأول: وهو تارد ينادى بالفردية على غرار كيركجارد ونيتشة وسارتر، والآخر يؤكد الجماعية على غرار هيجل والماركسية. فقد دافع دوركايم عن المجتمع ودافع تارد عن الفرد، وهذا هو موضوع بحثنا.

فقد رأى تارد «أن الفرد هو الحقيقة الوحيدة، وإذا ما تجاهلنا الفرد فإننا لا نستطيع أن نفسر ما هو اجتماعى، نحن لا نستطيع أن نفهم أو نشرح أى ظاهرة اجتماعية إذا أغفلنا وجهة النظر السيكولوجية، أى تحليل العمليات العقلية الفردية»[2]. وهكذا بدأ تارد بتحليل الظواهر الاجتماعية والفردية معاً، فرأى أن الظاهرة الاجتماعية تتسم بالتقليد والمحاكاة بينما تتسم الظاهرة الفردية بالإبداع، ولذا فقد أكد تارد «أننا نجد فى نطاق البحث العلمى ثلاث عمليات كبرى دائمة هى: التكرار Repetition، والتعارض Opposition، والتوافق Adaptation فكل ضروب

---

(١) السيد محمد بدوى، نظريات ومذاهب اجتماعية، دار المعارف بمصر، ١٩٦٩، ص ٦٧.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص ٨٩.

التشابه ترجع إلى التكرار الذى أعتبره قانوناً كونياً ، ويتجلى التكرار فى صور مختلفة ، فهو يبدو فى العالم الطبيعى متمثلاً فى الموجات ، وفى علم الحياة يتمثل فى التوالد ، ويأخذ التكرار صورة المحاكاة على المستوى النفسى والاجتماعى، ومعنى ذلك أن كل الظواهر الاجتماعية إنما ترجع بصفة نهائية إلى العلاقة بين شخصين يمارس أحدهما تأثيراً عقلياً على الآخر، بل إن المجتمع يأخذ فى الظهور حينما يتجه الفرد نحو جعل سلوكه على نمط سلوك الآخرين» (١). وهكذا يحدد تارد أن المجتمع يتكون من اجتماع الأفراد وتقليدهم لبعضهم بعضاً .

ويعرف تارد المجتمع «بأنه مجموعة من الناس تربط بينهم روابط ، إما لأنهم يقلدون بعضهم بعضاً ، وإما لأن بينهم نوعاً من التشابه والصفات العامة، وهى فى مجموعها عبارة عن صور متكررة لنموذج واحد» (٢). وهكذا يرى تارد أن المجتمع يقوم على أساس التقليد والمحاكاة ، وتكرار الأفعال الماضية ، أو الحاضرة ، اقتداءً بشخصية مركزية قوية ، «ويحاول تارد أن يكشف عن أهمية المحاكاة عن طريق معناها فى أربعة ميادين ، فالمحاكاة بالمعنى الفلسفى تعتبر نموذجاً لمبدأ التكرار الكونى، ومن الناحية العصبية هى وظيفة للذاكرة، أما بالمعنى السيكولوجى فمن الممكن أ ن ترد المحاكاة إلى الإيحاء . أما من زاوية علم الاجتماع فإن المحاكاة تستطيع أن تقدم لنا إجابات عن بعض التساؤلات العامة، مثل : لماذا يحدث أن يتقبل الجمهور عدة اختراعات من بين مئة اختراع ، بينما تصبح بقية الاختراعات فى طى النسيان» (٣).

فالأفراد يبدعون ويخترعون ، ولكن الجمهور قد يرفض بعض الإبداعات الفردية ، وقد يقبل بعضها الآخر لأسباب كثيرة ؛ فالجمهور يرفض بعض تلك الاختراعات حين تخالف الوعى السائد، لأن الجمهور بطبعه محافظ/أو حين لا تلبى له منافع آتية ، لأن الجمهور لا يهتم بالأفكار التى ترسم خطوط المستقبل البعيد ، وقد يقبل تلك الاختراعات ، حين تحقق له منافع عاجلة، أو حين لا تتعارض مع الوعى السائد ، وهذا ما يسميه تارد بالقوانين المنطقية » (٤).

---

(١) نيقولا تيماشيف ، نظرية علم الاجتماع ، ص ١٧٠ .

(٢) السيد محمد بدوى ، نظريات ومذاهب اجتماعية ، مرجع سابق، ص ٩٠ .

(٣) تيماشيف: المصدر السابق ، ص ١٧١ .

(٤) المصدر السابق نفسه ، ص ١٧١.

ويرى تارد أن المحاكاة تنتقل من الطبقات العليا إلى الطبقات الدنيا، يضاف إلى ذلك أن محاكاة الماضي قد تكون هي النموذج السائد، وهذا ما يعبر عنه اصطلاحاً «بسيادة التقاليد» (محاكاة الماضي) وهناك بعد آخر للمحاكاة، وهو محاكاة النماذج السلوكية السائدة، «في الحاضر» وهو ما يعبر عنه «بانتشار الموضة» «محاكاة النماذج الجديدة»[1]. وهنا نلاحظ أن المحاكاة تعد ضرورية لتكرار ما يبدعه الفرد المتميز ، ولكنها ضارة بالفرد نفسه . إذ «يمتلك الكائن الإنساني ملكة المحاكاة التي لها فائدة كبيرة من وجهة النظر الجماعية، ولكنها ضارة من وجهة نظر – أنصار التفرد. إذ لا تستطيع الحياة النفسانية والاجتماعية للمجموعات الاستغناء عن المحاكاة ، فبدونها لا تملك الشعوب دولة ولا نظام ممكن؛ إذ ليس القانون من يصنع النظام والبيئة الاجتماعية ، ولكنها المحاكاة في حقيقة الأمر، وهي فكرة يجب أن يتضمنها الايحاء والعدوى العقلية» [2]. فالمحاكاة مهمة للمجتمع وسمة خاصة به ، ولكنها ضارة بالفرد، لأنه يفقد تميزه وإبداعه.

وهنا نلاحظ أن تارد يؤكد على عكس ما ذهب إليه دوركايم ، إذ يقرر تارد أن الأفكار والإبداع بكل أنواعه هي نتاجات ذاتية، فردية، يتقبلها المجتمع عبر المحاكاة والتقليد ، أو يرفضها عبر محاكاة الماضي، ثم يؤكد تارد بأن الطبقات الأعلى أو النخبة – هي التي تفرض وعيها على الأدنى ، وهذا ما أكده السوفسطائيون من قبل ، حين رأوا أن القانون من صنع الأقوى، وما ذهب إليه نيتشه ، وهذا ما أكدته الماركسية أيضاً ، حين رأت أن الطبقة السائدة تنتج وعيها وتفرضه على الطبقة المسودة.

وهكذا نجد تارد أول مفكر اجتماعي يؤكد النزعة الفردية انطلاقا من تحليل علمي لآراء دوركايم وكونت وكل أنصار النزعة الجماعية .

---

(١) تيماشيف : مصدر سابق ، ص ١٧١ ، وكذلك السيد محمد بدوي ، ص ١٠٨ .

(٢) ك .غ . يونغ ، جدلية الأنا واللاوعي ، ترجمة نبيل محسن ، ط ١، ١٩٩٧، دار الحوار اللاذقية، سورية ، ص ٥٦ .

إذ «أن موقف تارد من الإنسان الذى يعيش فى المجتمع يختلف كل الاختلاف عن موقف «دوركايم» الذى يؤكد عدم استقلال الفرد عن المجتمع ، ويؤكد تارد - على العكس من ذلك - «بحماس مرح أولية الفرد على المجتمع» ، «إذا نحينا الفرد جانباً فليست الظاهرة الاجتماعية شيئاً ما، وليس هناك شىء فى المجتمع إطلاقاً إلا وجد فى حالة أفكار جزئية أو متكررة باستمرار لدى الأفراد الأحياء ، وعلى هذا النحو يرى «تارد» فى نهاية الأمر أنه ليس ثمة وجود حقيقى لشىء سوى الفرد والمشاعر الفردية ، وليس المجتمع والبيئة الاجتماعية والمظاهر الجماعية سوى معان مجردة» [١].

مصدر المقولات والقيم :

وإذا كان دور كايم قد رد الأفكار والمقولات إلى مصدر اجتماعى ، فإن تارد يرى العكس تماماً، إذ يؤكد أن الأفكار والمقولات ذات أساس فردى ، ويرى ، أن التصورات الاجتماعية التى يتحدث عنها دوركايم ، تحلق فوق ضمائر الأفراد وخارجها ، والتى يشترك الناس فيها جميعاً ولا يختص بها أحد فيهم ، فهى تصورات ميتافيزيقية تعادل - تماماً - المعانى لدى أفلاطون ، فمن السخف أن ننسب إلى فكرة الخير حقيقة موضوعية ، وأن نعتقد أن لفكرة العقاب وجوداً مستقلاً عن الضمائر الفردية» [٢].

إن القول بأسبقية المجتمع والقيم العليا الخالدة ، يعد نوعاً من الميتافيزيقا ، وعودة لعالم المثل الأفلاطونية، والحق أنه لا وجود إلا للأفراد ، وللأفعال الفردية ، التى تشكل القيم المتجددة الواقعية الملموسة ، أما ما هو اجتماعى فليس سوى فعل واحد يتكرر لدى الآخرين عبر المحاكاة.

ولذا يرى (تارد) أن الفرد إذا أراد أن يبدع ويبتكر فعليه أن يتحرر من سيطرة المجتمع «فالخيال المبتكر هبة فردية ، وقوانين الاختراع ترجع فى جوهرها إلى المنطق الفردى» [٣]. وهكذا نجد أن تارد يؤكد أن الفرد هو صانع القيم ، وهو المبدع لكل جديد ، فالفكرة تبدأ من الفرد وتسرى فى المجتمع عبر المحاكاة ، فكل الظواهر الاجتماعية والأحداث التاريخية ذات مصدر فردى.

---

(١) شارل بلوندل : مقدمة فى علم النفس الاجتماعى ، مرجع سابق، ص ١٠٢ .

(٢) السابق نفسه ، ص ١٠٢ - ١٠٣.

(٣) السابق نفسه : ص ١٠٣ .

ولذا فإن الجماعة لا تمثل الوعى بل اللاوعى : لأنها تجعل من أفرادها كتلة متماثلة فى الفكر والسلوك ، إذ «يرى (تارد) أن الجماعة تقليد ، بإيحاء يكاد يكون تنويماً مغناطيسياً، لأولئك القليلى العدد الذين يبتكرون ، وقد عمق فرويد فيما بعد هذه الفكرة ، فالجماعة عنده هى تماثل للأعضاء مع الزعيم وتماثلهم فيما بينهم» (١).

وهنا نلاحظ أنه يعارض دوركايم معارضة مطلقة ، فحين رأى دوركايم أن المجتمع يكوّن وعى الأفراد عبر المحاكاة، يرى تارد أن الفرد يكوّن وعى المجتمع ، عبر المحاكاة ، فالمجتمع هو الذى يقلد الفرد وليس العكس، «فالمحاكاة صفة جوهرية أساسية فى المجتمع ، وهى التى تنقل الاختراع الفردى وتنشره ، الاختراع مصدر التقدم ، لأنه اصطناع لآراء وأفعال لها صفة ذاتية مستحدثة، كما أن المحاكاة هى مصدر المشابهة والتطابق والتعاون، لكونها تتخذ آراء وأفعال تعد نسخة طبق الأصل من آراء الغير وأفعالهم» (٢).

ويرى تارد أن للعقل الفردى مقولات منطقية وأخلاقية تختلف عن مقولات العقل الجمعى؛ فمقولات العقل الفردى هى ، الإرادة والمكان والزمان ، وهى مقولات منطقية ، واللذة والألم ، وتعد من المقولات الاخلاقية ، ويقابلها فى العقل الجمعى ، مقولات ، الديانة والسياسة واللغة، وقيم الخير والشر» (٣).

وفى الختام يقرر (تارد) على العكس من دوركايم - أن كل ضروب الوعى والظواهر الإنسانية، هى ظواهر فردية جرى تعميمها وصار موروثاً شعبياً، سمى بالعادات والتقاليد، أو موضة جديدة، فالمحاكاة ظاهرة اجتماعية ، والإبداع ظاهرة فردية . إلا أن دوركايم يرى «أن المحاكاة ليست ظاهرة اجتماعية حقيقية، كما ذهب تارد؛ بل يرى أنها «أى المحاكاة» عملية فردية تكمن فى الفرد ذاته، على الرغم مما قد يترتب عليها من نتائج اجتماعية، وقد تكون المحاكاة ظاهرة عامة، إلا أنها مع ذلك ليست ملزمة ، وهذا بدوره يجعلها غير اجتماعية» (٤).

---

(١) ديديه أنزيو ، الجماعة واللاوعى ، ترجمة سعاد حرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط١ ، ١٩٩٠، ص ٢٨.

(٢) موريس جينزبرج، نفسية المجتمع ، مصدر سابق ، ص ٥٦.

(٣) شارل بلوندل : مقدمة فى علم النفس الاجتماعى ، ص ١٠٣ .

(٤) تيماشيف ، مصدر سابق ، ص ١٧٧.

نخلص من هذا العرض إلى أن معظم علماء الاجتماع قد أكدوا النزعة الجماعية، معارضين بها النزعة الفردية ، لقد جعلوا الفرد أداة بيد المجتمع ، وسلبوه حقه فى التفكير والاستقلال والحرية، وأنكروا الفكرة القائلة بأن الفرد هو صانع الأحداث ، ومبدع القيم والعلوم ، وقد وجدنا عالماً اجتماعياً يؤكد عكس ذلك ، وهو جابريل تارد ، الذى يرى أن الفرد هو المبدع وأن الجمهور هو مقلد، ويتسم سلوكه بالمحاكاة ، وهذا ما نؤيده ونعتقد به ، إذ رأى تارد أن «هناك تشابهاً واختلافاً، تكراراً و تنوعاً ، وحرية ، قانوناً وصدفه ، تشاؤماً وتفاؤلاً ، ضروباً من التضاد العنيف تعكسها النظرة فى الكون[1]. ويمثل المجتمع التشابه والتكرار ، والجبرية والقانون ، ويمثل الفرد الاختلاف ، والتنوع، والحرية.وهكذا وجدنا تارد يؤكد الفردانية ويعارض الجماعية .

ثانياً : عقلية الجماهير لدى جوستاف لوبون (١٨٤١ - ١٩٣١)

مع لوبون (Gostave Le Bon سنحاول معرفة نفسية الفرد ووعية حين يتخرط فى الجماعة، ويعد هذا التحليل استكمالاً لتصور تارد والفلسفة الفردانية بشكل عام من جهة ، ورداً على أنصار النزعة الجماعية من جهة أخرى . فقد عمل لوبون على تحليل نفسية الجماهير من خلال متابعاته لأهم الأحداث السياسية والثورات الاجتماعية إبتداءً من الثورة الفرنسية حتى الآن ، وكشف بعمق الطابع اللاواعى فى سلوك الجماهير حينما تنتظم معاً ، ففى كتابه « سيكلوجية الجماهير» نجد أهم مصدر من مصادر النزعة الفردانية ، وسوف نقوم بتحليل أفكاره ودراستها مباشرة دون العودة لغيره ، فهو أغنى من أن يستشهد بغيره .

حيث يؤكد لوبون أن الفرد واع بذاته ، أما الجمهور فإنه يمارس سلوكاً غير واع، وقد أجرى لوبون فى كتابه هذا ، وفى كتاب آخر هو «روح الثورات والثورة الفرنسية ، مقارنة رائعة بين الوعى الفردى واللاوعى الجماعى».

ويمكن تلخيص نظرية لوبون فى العناصر الثلاثة الآتية :

١ - الجمهور ظاهرة اجتماعية .

٢ - عملية التحريض هى التى تفسر انحلال الأفراد فى الجمهور وذوبانهم فيه .

---

(١) السيد محمد بدوى ، مرجع سابق ، ص ٨٣ .

٣ - القائد هو المحرك الأساسي للجمهور ، إذ يمارس عملية تنويم مغناطيسي على الجماهير تماماً كما يمارسه الطبيب على المريض» [(١)].

ويترتب على هذه العناصر الثلاثة المبادىء العلمية الآتية :

١ - أن «الجمهور النفسي Lefoule Psychologique يختلف عن التجمع العادى أو العفوى للبشر فى ساحة عامة مثلاً ، أو على موقف خاص (كما يرى سارتر) فالجمهور النفسي يمتلك وحدة ذهنية على عكس هذه التجمعات غير المقصودة .

٢ - أن الفرد يتحرك بشكل واع ومقصود، أما الجمهور فيتحرك بشكل لا واع . ذلك أن الوعى فردى تحديداً ، أما اللاوعى فهو ذو صبغة جماعية.

٣ - الجماهير محافظة بطبيعتها على الرغم من تظاهراتها الثورية ، فهى تعيد فى نهاية الأمر ما كانت قد دمرته . ذلك أن الماضى أقوى لديها من الحاضر بكثير.

٤ - أن الجماهير أياً كانت ثقافتها أو عقيدتها أو مكانتها الاجتماعية بحاجة لأن تخضع لقيادة محرك، وهو لا يقنعها بالحاجات العقلية والمنطقية ، وإنما بفرض نفسه عليها بواسطة القوة ، كما أنه يجذبها ويسحرها بواسطة هيبته الشخصية» .

٥ - أن الدعاية ذات أساس لا عقلانى يتمثل بالعقائد الإيمانية الجماعية[(٢)].

وسوف ننطلق من هذه الفكرة الرائعة التى أتى بها لوبون لفهم الفردانية ، وللمقارنة بين وعى الفرد ووعى الجمهور، بل إنها الفكرة التى يعتقد بها الباحث وقد دفعته لاختيار موضوع هذه الرسالة.

فقد لاحظنا بحق كيف أن الجماهير حين يتزعمها قائد ثورى وتقدمى ووطنى ، تكون هذه الجماهير ثورية وتقدمية، إذ تحاكى نفسية القائد والزعيم وتعمل كالسيل الجارف، وكالعاصفة تهب لتنفيذ سياساته وشعاراته ، مثلما حدث مع جماهير الثورة البلشفية بزعامة لينين ، وستالين، ومع الزعيم - خالد الذكر جمال عبدالناصر ... إلخ غير أن هذه الجماهير نفسها بمجرد ظهور قائد

---

(١) جوستاف لوبون ، سيكلوجية الجماهير ، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقى ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٩٧، ص٣٢، «من مقدمة المترجم» .

(٢) المصدر السابق نفسه ، ص ٣٢ .

وزعيم سياسى له اتجاهات سياسية مختلفة عن سلفة ، سرعان ما تتحول هذه الجماهير عن اقتناعاتها السابقة، وتدمر ما بنته بأيديها وعرقها ودمائها ، وبالحماس نفسه ، المهم أن تجد محرضاً قوياً .

فالجمهور الذى كان ثورياً ويسارياً صار يبرر تصرفات الزعيم اليميني والرجعى الجديد المعادى لمصالحه ، وتقع هذه الجماهير تحت سيطرة وهيمنة إعلام القائد أو النخبة السياسية الجديدة .

فالجماهير التى بنت الاشتراكية فى الاتحاد السوفياتى عادت وانقلبت لتحطم ما بنته فى سبعين عاماً ، وعملت على تمزيق وحدة بلادها ، بمجرد أن وجدت محرضاً يدعوها إلى التخلى عن الاشتراكية وإلى إنهاء الصراع الايديولوجى مع القوى الإمبريالية ، وكان هذا المحرض هو «جورباتشوف» مع الأخذ بالاعتبار الظروف الأخرى التى أحاطت بذلك التغيير ، إذ يتضح الآن أن تلك الجماهير غير مقتنعة بما أقدمت عليه فى الثمانينات من هذا القرن ، وما زالت تحن إلى ماضى المجتمع الاشتراكى.

والأمثلة الأخرى كثيرة ، فالجماهير التى هتفت بحياة الزعيم هى التى قادته إلى المقصلة!! فهذه فكرة خطيرة وتستدعى البحث والدراسة ، بل إنها من أهم الأفكار التى أثرت فى هتلر وموسولينى ومعظم القادة المعاصرين ، فقد استفادوا من فكر «لوبون» وأدركوا أن القائد أو السياسى إذا عرف نفسية الجماهير يمكنه قيادتها إلى الأهداف التى يريدها .

ما الذى يحرك الجماهير لخوض المعارك والتضحية بالنفس؟ وما الذى يجعلها تفجر الثورات وتغزو البلدان الأخرى؟

هناك فى نظرنا ثلاثة عوامل أو قوى دافعة تحرك مشاعر الجماهير ، وتدفعها دفعاً تتحول كالعاصفة تقتلع كل ما يقف أمامها ، هى : الدين أو الاعتقاد ، ثم الأيديولوجيا السياسية، سواء أكانت أيديولوجية يسارية أم يمينية ، وطنية أو قومية ... إلخ ثم يأتى العامل الأهم والمحرك لهاتين القوتين؛ إنهم الأنبياء ، والقادة ، والزعماء، السياسيون. وهنا ندرك دور الفرد فى توجيه الجمهور.

«فى الماضى كان الدين ، أو بالأحرى كانت الأيديولوجيا الدينية هى التى تهيج الجماهير وتجيشها لكى تنخرط فى الحركات الكبرى ، كالدعاية العباسية التى قلبت الدولة الأموية والحروب الصليبية مثلاً ... إلخ ، ولكن بعد أن تعلمنت أوربا فى العصور الحديثة حلت الأيديولوجيا السياسية محل الأيديولوجيات الدينية فى القيام بهذه المهمة ، وأصبحت الأحزاب

السياسية والنقابات العمالية هى التى تعبئ الجماهير ، وتجعلها تنزل إلى الشارع ، بدلاً من الحروب السابقة بين البروتستانت والكاثوليك، وحلت الحروب العلمانية بين الاحزاب الاشتراكية والاحزاب الليبرالية (١).

فإذا كان الأنبياء والرسل ورجال الدين هم المحرضون فى مرحلة الصراع الدينى . فإن لينين، وستالين وهتلر ، وعبدالناصر ، وماو، هم المحرضون السياسيون وحاملوا الأيديولوجيا السياسية فى العصر الراهن .

ولذا نجد أن معظم الباحثين والمفكرين وعلى رأسهم جوستاف لوبون قد اهتموا بمعرفة كيفية قدرة هؤلاء القادة على تجييش الجماهير ، وكيفية التحكم بالجمهور وتوجيهه» (٢). فيرى لوبون أن ما يدفع الناس إلى الثورة ليس المنطق العقلى بل العواطف «فمع أن العقل هو أصل الثورة فإن الأسباب التى تهيؤها لا تؤثر فى الجماعات إلا بعد أن تتحول إلى عواطف ، فإذا أمكن بالفعل إظهار ما يجب هدمه من المظالم وجب لتحريك الجماعات إفعام قلوبها بالآمال ، وهذا أمر لا يُنال إلا إذا أستعين بعناصر العاطفة والتدين التى تجعل الإنسان قادراً على السير (٣).

وهكذا نرى أن ما يدفع الجماهير هى العواطف وليس الوعى ، وإذا كانت السمة الجوهرية للعواطف هى التغير والتبدل السريع، فإن الجماعير - التى تحركها العواطف - تهدم اليوم ما بنته بالأمس ، وتقتل الزعيم الذى ناضلت تحت قيادته ، إذا وجدت دافعاً جديداً أكثر إثارة لعواطفها، وحاجاتها اليومية ، إلا أن هذا لا يتم إلا بتوفر ظروف ودوافع أخرى ملحة تدفع الجماهير إلى الثورة، لكنها تحتاج فى نهاية الأمر إلى الفرد ، كربّان للسفينة .

إن الأفراد حين ينخرطون فى تجمع ما تسيطر عليهم روح عامة ، ولذا يصف لوبون الشعب وهذه الروح الجديدة بقوله «إن مجمل الخصائص المشتركة المفروضة /من قبل الوسط المحيط والوراثة/ على كل أفراد شعب ما تشكل روح هذا الشعب ، وبما أن هذه الخصائص ذات أصل عائد إلى الأسلاف فإنها ثابتة جداً ، ولكن ما إن يتجمهر الناس حتى تتضاف إلى خصائصهم

---

(١) جوستاف لوبون ، سيكلوجية الجماهير ، المصدر السابق ، من مقدمة المترجم ، ص ١٢.

(٢) المصدر السابق نفسه ، ص ١٣.

(٣) لوبون ؛ روح الثورات والثورة الفرنسية ترجمة ، عادل زعيتر ، ط ٣ ، المطبعة العصرية بمصر ؛ ١٩٥٧ ، ص١٩ - ٢٠.

الموروثة السلفية، خصائص جديدة، مختلفة أحياناً عن خصائص الشعب الذى ينتمون إليه ، وتجمهرهم يشكل روحاً جماعية جبارة ، ولكن مؤقتة» [1]. وهكذا كلما تجمع الأفراد يتشكل لديهم وعى مشترك مؤقت يرتبط بالهدف من ذلك التجمهر، تذوب فيه الذات الفردية ووعيها الخاص .

بيد أن لوبون لا ينكر دور الجماهير فى إحداث التغييرات الكبرى فى التاريخ ، بل يؤكد ذلك الدور ، إذ يرى أن التغييرات الكبرى فى الحضارات تحدث نتيجة للغزو أو الثورة ، ولكن الأهم من ذلك كله ، هو التغيير الذى يحدث فى نفسية الرأى العام، وقد لاحظنا أن كيركجارد يؤكد أننا إذ أردنا التغيير فلابد أن نبدأ بتغيير وعى الجماهير ، لأن الفساد يعشعش فيها. وهذا ما يؤكده لوبون ، حين يرى أن الثورات لم يتم لها النجاح إلا بعد اقتناع الجماهير بضرورة التغيير ، فيقول «ولكن الدراسة المتفحصة عن كثب لهذه الأحداث تكشف لنا غالباً أن السبب الحقيقى الذى يكمن وراء هذه الأسباب الظاهرة، هو التغيير العميق الذى يصيب أفكار الشعوب [2].

وهنا نلاحظ العلاقة الجدلية بين وعى الفرد ووعى الجماهير ، فالفرد يضع مشروع التغيير ولكن الثورة لن تتم الا بتوافر ظروف متعددة أهمها اقتناع الناس بالتغيير وبإدراكهم لمصالحهم ، ونحن هنا لا ندين الجمهور حين نصف سلوكه باللاوعى بل نود أن يحدث التغيير فى وعى الناس جميعاً . لأن سبيلنا إلى التقدم يكمن فى تغيير وعى السواد الأعظم من الشعب ، غير أن لوبون يؤكد أنه حتى بعد إيمان الجماهير بضرورة التغيير إلا أنها تسلك سلوكاً غير واعٍ عند التجمهر ، وهنا يأتى دور الفرد ، فما هى الخصائص العامة لنفسية الجماهير ؟

الخصائص النفسية العامة للجماهير:

يرى «لوبون» أن الروح الفردية تختفى تماماً وسط الجماهير، ففى أى تجمع تذوب الفردية وتظهر نفسية عامة جديدة تختلف عن نفسية الأفراد المكونين لهذا التجمع ، إذ «يمكن لتكتل ما من البشر أن يمتلك خصائص جديدة مختلفة جداً عن خصائص كل فرد يشكّله ، فعندئذ تنطمس الشخصية الواعية للفرد، وتصبح عواطف الوحدات المصغرة المشكّلة للجمهور وأفكارها موجهة فى

---

(١) لوبون ، سيكلوجية الجماهير ، مصدر سابق، ص ٤١.

(٢) المصدر السابق نفسه ، ص ٤٣.

الاتجاه نفسه ، وعندئذ تتشكل روح جماعية عابرة ومؤقته بدون شك ... إنها تشكل عندئذ كينونة واحدة ، وتصبح خاضعة لقانون الوحدة العقلية للجماهير (١).

تشكل الجماعة غلافاً خارجياً يحوى بداخله عناصر فاعلة متنافرة ومتضادة ، إلا أن هذا الوعاء الجديد يلغى ذلك التنوع القائم على الوعى وتتشكل روح جديدة يمكن تسميتها باللاوعى.

وهذا الغلاف الاجتماعى أو ما يسمى باللاوعى له وجهان :

الأول : خارجى ، يتجه نحو الجماعات الأخرى التى يؤهلها لتكون حليفة له ، أما الثانى : فيتجه إلى داخل أعماق النفس الفردية المنطوية فى إطار الجماعة ، إذ تعمل الجماعة هنا على ترسيخ وعى أو خلق جدار سميك من اللاوعى حماية من أية قوى خارجية (٢).

وهكذا حينما يجتمع الأفراد تتشكل لديهم نفسية عامة تلغى ما هو خاص لدى الأفراد ، ويظهر ما هو عام ومشترك بينهم وهنا يتنازل الجميع عن معظم أهدافهم ومشاعرهم لصالح شعور جماعى جديد، فهناك شعور يتكون داخل الجماعة يوحدها، وشعور آخر يتوجه إلى الخارج للبحث عن حلفاء أو لمواجهة الخصوم «فبوجهه الداخلى يسمح الغلاف الجماعى بأنشاء حالة نفسية متعدية الفردية، والتى يمكن تسميتها بـ «ذات الجماعة» فللجماعة ذات خاصة بها، وهذه الذات خيالية تعمل جاهدة على تماثل الأشخاص فى شخصية كلية، وهو ما يجعل الجماعة حية» (٣).

فالجماعة لا تمثل الوعى الفردى بل اللاوعى لإنها تجعل من أفرادها كتلة متماثلة فى الفكر والسلوك والمشاعر، إنها تكرس إنتاج الوعى بما هو عام .

ولذا فإن «لوبون» يفرق بين الجمهور العادى والجمهور النفسى ، فالجمهور العادى هو التجمع من الناس الذين لا تربطهم أهداف مشتركة ، أما الجمهور النفسى فهو الجمهور الذى تجمع أفراده مصلحة مشتركة كأعضاء نقابة أو حزب سياسى ... إلخ .

---

(١) لوبون ، سيكلولوجية الجماهير ، ص ٥٣ .

(٢) ديديه أنزيو ، الجماعة واللاوعى ،مرجع سابق، ص ٦ .

(٣) نفسه ، ص ٦.

«فألف فرد مجتمعون بالمصادفة على الساحة العامة بدون أى هدف محدد لا يشكلون إطلاقاً جمهوراً نفسياً» [(١)].

إن أول خاصية للجمهور النفسى هى فقدان الشخصية لذاتها ، يقول لوبون «والظاهرة التى تدهشنا أكثر فى الجمهور النفسى هى التالية : أياً تكن نوعية الأفراد الذين يشكلونه ، وأياً يكن نمط حياتهم متشابهاً أو مختلفاً ، وكذلك اهتماماتهم ومزاجهم أو ذكاءهم ، فإن مجرد تحولهم إلى جمهور يزودهم بنوع من الروح الجماعية، وهذه الروح تجعلهم يحسون ويفكرون ويتحركون بطريقة مختلفة تماماً عن الطريقة التى كان يحس بها ويفكر ويتحرك كل فرد منهم لو كان منعزلاً»[(٢)]. إذ «تتمثل هذه الروح عادة كاستلاب للشخصية وللحرية وللكرامة الفردية» [(٣)].

خصائص الفرد المنخرط فى الجمهور

يقول لوبون «إليكم الآن مجموع الخصائص الأساسية للفرد المنخرط فى الجمهور :

تلاشى الشخصية الواعية ، وهيمنة الشخصية اللاواعية ، توجه الجميع ضمن الاتجاه نفسه بواسطة التحريض، والعدوى للعواطف والأفكار ، والميل لتحويل الأفكار المحرَّض عليها إلى فعل وممارسة مباشرة ، وهكذا لا يعود الفرد هو نفسه ، وإنما يصبح عبارة عن إنسان آلى ما عادت إرادته بقادرة على أن تقوده» [(٤)].

وهكذا ما إن ينخطر الفرد فى الجمهور مهما كانت ثقافته ومكانته العلمية فإنه يتحول إلى فرد عادى تتحكم به روح الجماعة ، وتحركه الدعاية والتحريض .

فالفرد المتعصب لطائفة ما أو قبيلة أو حزب سياسى أو أيديولوجية ما ، فإنه يتجاهل ثقافته ووعيه تماماً ، ويصبح أداة بيد تلك القوى الوهمية الزائفة .

---

(١) لوبون، سيكلوجية الجماهير، ص ٥٣.

(٢) المصدر نفسه ، ص ٥٦.

(٣) ديديه أنزيو ، الجماعة واللاوعى ، ص ٦٠ - ٦١،

(٤) لوبون ، سيكلوجية الجماهير ، ص ٦٠ .

«وعلى هذا النحو يمكننا أن نفهم كيف أن هيئات التحكيم الجماعية تصدر أحكاماً كان يمكن أن يدينها كل عضو مأخوذاً على حدة ، وهكذا نفهم كيف أن المجالس البرلمانية تتبنى القوانين والمراسيم التى كان سيخالفها كل عضو مأخوذاً على حدة [1]. وهذا ما حدث فى الهيئة التأسيسة التى تشكلت بعد الثورة الفرنسية . «إن أعضاء هذه الهيئة كانوا برجوازيين هادئين ذوى عادات مسالمة ، ولكنهم ما إن اندمجوا مع الجمهور حتى أصبحوا هائجين متحمسين، ولم يترددوا - تحت تأثير بعض المشاغبين/فى أن يرسلوا إلى المقصلة الأشخاص الأكثر براءة» [2]. *

ولذا فإن الجماهير سريعة التغير فى أرائها «فنحن نراها تستقبل باللعنات ما كانت قد صفقت له بالأمس » [3]. لقد ميز لوبون بين وعى الفرد ووعى الجماعة ، فأكد ذوبان الفرد فى الجماعة، إذ يرى أن الجماعة تحبط القدرات الفردية المتميزة ، ويقول «إن المكتسبات الفردية تضمحل فى إطار الجمع وتزول معها الشخصية الخاصة ، لكل فرد، ويضيف قائلاً: «إن الإنسان بمجرد انتسابه إلى جمع من الجموع يهبط عدة درجات فى سلم الحضارة ، فلعله كان وهو منعزل فرداً مثقفاً ، أما فى وسط الجمع فهو غريزى ، وبالتالى همجى [4].

ويقسم لوبون الجماهير إلى نوعين :

أ - جماهير غير متجانسة : وتشمل :

(١) جماهير مغفلة (كجماهير الشارع مثلا) .

(٢) جماهير غير مغفلة (كهيئات المحلفين ، والمجالس البرلمانية).

ويرى لوبون أن الفرق بينهما يكمن فى «أن الشعور بالمسئولية معدوم لدى الجماهير الأولى، ومنظور لدى الثانية» [5].

---

(١) لوبون ، سيكلوجية الجماهير ، ص ٦٠.

(٢) المصدر نفسه ، ص ٦٠.

* تتسم بعض أفكار لوبون بالرجعية، فلم يكن مؤيداً للثورة الفرنسية، ولكن ما يهمنا هنا هو تفسيره وتحليله العميق لنفسية الجماهير وعقليتها، لأن هذه الظاهرة جديرة بالإهتمام والدراسة.

(٣) المصدر السابق نفسه ، ص ١٥٣.

(٤) الكسندرو روشكا ، الإبداع العام والخاص ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، العدد ١٤٤ ، ديسمبر ١٩٨٩م ، ترجمة غسان عبدالحى أبوفخر ، ص ١٢٥.

(٥) لوبون ، سيكلوجية الجماهير ، مصدر سابق ، ص ١٥٨ - ١٥٩.

ب - جماهير متجانسة : وتشمل :

(١) الطوائف «الطوائف السياسية ، والطوائف الدينية» .

(٢) الزمر «زمرة عسكرية وزمرة كهنوتية ، وزمرة عمالية» .

(٣) الطبقات «الطبقة البرجوازية، وطبقة الفلاحين» [(١)].

غير أن ما يجمع بين هاتين الفئتين هو ذوبان السمات الشخصية ، ذلك «أن نفسية الناس المنخرطين في الجمهور تختلف عن نفسيتهم الفردية ، وإن الذكاء الفردى لا يلعب أى دور فى هذا المجال ، فدوره يتعطل عندما يصبح الإنسان منخرطاً فى الجماعة، وحدها العواطف اللاواعية تلعب دوراً آنذاك» [(٢)].

غير أن لوبون يؤكد دور الفرد المبدع باعتباره قائداً محرضاً للجماهير ، بشرط أن يفهم نفسيتهم ، ويخاطب عواطفهم وليس عقولهم ، وسوف نستعرض نموذجين للجماهير ونفسيتهما : هما الجماهير الإنتخابية ، ثم المجالس البرلمانية .

١ - الجماهير الإنتخابية :

يرى لوبون أن الجماهير الانتخابية تتسم بعدد من السمات هى : «أنها غير متجانسة، وبما أنها لا تؤثر إلا فى نقطة واحدة ، محددة ، أى اختيار شخص من بين مرشحين عديدين ، فإنها تتسم بـ :

١ - ضعف القابلية للتفكير العقلانى ، وانعدام الروح النقدية ، وسرعة الغضب ، والسذاجة وسرعة التصديق ، والتبسيطية ، ونجد أيضاً فى قراراتهم تأثير القادة المحركين ودور التوكيد ، والتكرار والهيبة الشخصية ، والعدوى، التى يمارسها القائد [(٣)].

فعلى المرشح إذن أن يتسلح بالخطابة والبلاغة، ومخاطبة عواطف الجمهور الانتخابى وليس عقله. وهكذا يرى لوبون أن ما يحرك الجمهور. هو القائد ، بالاضافة إلى العقائد ، أو الأديان أو

---

(١) لوبون ، سيكلوجية الجماهير ، المصدر السابق ، ص ١٥٨ - ١٥٩.

(٢) المصدر السابق نفسه ، ص ١٥٨ .

(٣) المصدر السابق نفسه ، ص ١٧٣ .

الايديولوجيات السياسية ، ففي الأزمات السياسية والوطنية والقومية تلتحم الجماهير وتتوحد بطريقة تلقائية وحماسية ، ويمكن للقائد أن يستغل هذه المراحل واللحظات فيزيد في التحريض، لدفع الجماهير إلى تحقيق عمل وطني ، أو قومي هام .

٢ - المجالس النيابية :

يعد أعضاء البرلمان جماعة غير متجانسة ، أيضاً ، لأنهم ينتمون إلى طبقات وفئات وأحزاب مختلفة ، ولكنهم فئة غير مغفلة ؛ لأن لهم أسماء معروفة ، فهم نواب الشعب ، فما هي خصائص أعضاء البرلمان؟

يقول لوبون : «إننا نعثر في المجالس النيابية على الخصائص العامة للجماهير، كالتبسيطية، في الأفكار والقابلية للتحريض والمبالغة في العواطف ، والتأثير الكاسح للمحرضين والقادة [١]. فهم متغيروا الأفكار كالجمهور العادي ، إذ نجد النائب - غالباً - ما يغير - رأيه في التصويت قبل ربع ساعة فقط ، ويصوت بطريقة مغايرة لما كان قد أعلنه سابقاً، أو أنه يضيف إلى القانون مادة تلغيه»[٢].

ثم إن النائب لا يعبر عن رأيه وتصوره، بل عن تصور الحزب الذي يمثله ، وقد يخضع للابتزاز من قبل القوى التي يمثلها، إذا أبدى تصوراً جديداً ومختلفاً عما تريد تلك القوى .

ويرى لوبون أن ما يحرك النواب هو المحرض السياسي صاحب الهيبة الشخصية، ولا دور هنا للفرد المبدع ، ولا للمحاجة العقلية، بل للعاطفة ، كما يحدث مع الجمهور الانتخابي ، إذ يقول «إن المجالس النيابية السياسية هي أخر محل في الأرض يمكن للعبقرية أن تشع فيه ، فلا أهمية فيه إلا للفصاحة الخطابية ، المتناسبة مع الزمان والمكان ، وللخدمات المقدمة للأحزاب السياسية وليس للوطن ، أما الجمهور العادي فيتلقى هيبة القائد المحرك ولا يدخل في سلوكه أي مصلحة شخصية ولا ينتظر جزاءاً ولا شكوراً ، إن محرك الجماهير المزود بهيبة كافية يمتلك سلطة مطلقة تقريباً» [٣].

---

(١) لوبون ، سيكولوجية الجماهير ، ص ١٨٥.

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٨٥.

(٣) المصدر السابق نفسه ، ص ١٨٦.

وهكذا فإن المجالس النيابية إذا ما وصلت إلى درجة معينة من الهيجان تصبح مشابهة للجماهير العادية غير المتجانسة ، وبالتالى فإن عواطفها تتميز بالتطرف دائماً ، فنحن نجدها أحياناً تنجز أفعالاً بطولية، وأحياناً أخرى ترتكب أبشع الأعمال ، فالفرد يلغى ذاته ويصوت على القرارات الأكثر تعارضاً مع مصالحه» [١]. وهنا نجد أن الدور الأكثر أهمية هو للفرد الزعيم ، المثقف السياسى ، حين يفهم نفسية الجماهير ، فإنه يقودهم إلى ما يريد ، وهنا نخلص إلى تأكيد لوبون على دور الفرد، وسنتابع إشكالية الوعى الفردى واللاوعى الجماعى لدى يونغ لتكتمل الفكرة .

ثالثاً : الوعى واللاوعى لدى كارل جوستاف يونغ (١٨٧٥)

يرى يونغ C. G. Jung أن الوعى الفردى يتلاشى كلما زاد حجم الجماعة ، لأن ما يسود هو اللاوعى الجماعى، وهذا ما يحدث فى المجتمعات البدائية والحديثة، حين يسود التجمهر ، ونلاحظ أن يونغ يؤكد ما ذهب إليه تارد ولوبون - كما لاحظنا قبل هذا - فى أن الجماعة يسودها اللاوعى.

ولكن كيف يتشكل اللاوعى حسب تصور يونغ ؟ «يتشكل اللاوعى من عناصر نفسية وميول فطرية - حينما لا يتوافق مع العوامل الواعية للنفسية - تكون مكبوته ، والكبت عملية تنساب وتتأسس منذ الطفولة البدائية ، فاللاوعي هو الصدى الداخلى الذى يجيب على التأثير والتشريب الأخلاقيين اللذين يمارسهما الأقارب» [٢].

فاللاوعي يتشكل من الميول والرغبات المكبوتة فى نفسية الإنسان والتى يحدث لها الكبت من قبل الأسرةوالمجتمع ، وتظل كامنة ويمكن أن تعبر عن نفسها متى تحررت من ذلك الكبت ومتى أدركت عدم وجود رقابة الأنا الأعلى عليها ، غير أن الجماعة تنتج وعياً زائفاً آخر، وعياً اجتماعياً بعد أن مارست الكبت للعناصر الواعية لدى الأفراد ، ويتشكل شعور جديد يمكن تسميته باللاوعى أيضاً ويظهر هذا اللاوعى مع ظهور الجماعة .

(١) لوبون ، سيكولوجية الجماهير ، ص ١٩١.

(٢) كارل يونغ، جدلية الأنا واللاوعى ، مصدر سابق، ص ١١.

إذ تضع الجماعة مجموعة من اللوائح والعادات والتقاليد تحدد بها ما هو عام ، وتلغى ما هو خاص وفردى، وهنا يفقد الفرد وعيه للمرة الثانية ، ففى المرة الأولى يتم كبت وعيه ورغباته الخاصة، وفى المرة الثانية يفرض عليه وعياً جماعياً وشعوراً غريباً عنه ، فيتكون السلوك غير الواعى لدى الفرد الاجتماعى ، لأن الفرد هنا لا ينصت إلى مشاعره الداخلية بل إلى ما تمليه عليه الجماعة من تعليمات جديدة.

وهكذا يعيش الفرد تحت قهر سلطة الجماعة ويعيش حالة نفسية متوترة، فهو يعيش فى تناقض بين وعيه واللاوعى الذى تفرضه الجماعة ، فالجماعة تفرض كل يوم وعياً زائفاً أو وهماً لاستمرار وجودها «ويكوّن الغلاف الجماعى نسقاً من القوانين يعمل مثلاً فى كل منتدى (دينى أو نفسى أو اجتماعى) ومن هذا المنطلق تؤخذ حياة كل جماعة فى لحمة رمزية تجعلها تدوم» [1].

ويرى يونغ أنه كلما زاد حجم الجماعة تضاءل الوعى الفردى وتضخم اللاوعى الجماعى «فمن البديهى أن أخلاقية مجتمع ما ، تتناسب عكسياً مع جموعه ، إذ كلما ارتفع عدد الأفراد الذين يجتمعون ، أُمحت العوامل الفردية ، وأُمحت - أيضاً - بالنتيجة ذاتها الأخلاق التى تقوم كلية على الشعور الأخلاقى لكل فرد وعلى حرية الفرد الضرورية لممارسته، لذا فإن كل فرد حينما تنظر إليه باعتباره عضواً فى المجتمع يكون لا شعورياً أسوأ مما يتصرف كوحدة تامة المسئولية؛ لأنه عندما يذوب فى المجتمع يتحرر من مسئوليته الفردية إلى حد ما» [2].

فالفرد حين يكون منفرداً يشعر بمسئوليته تجاه الآخرين ويشعر بمراقبتهم له؛ ومراقبة ضميره فى كل ما يسلك . أما عندما ينخرط فى الجماعة فإنه يمارس سلوكه بعيداً عن ضميره الشخصى، لأنه يلقى مسئولية فعله على الجماعة؛ وهذا ما يحدث فى المظاهرات والهيجانات الشعبية، ويحدث هذا التنازل عن المسئولية الشخصية حتى فى البرلمان ؛ وهذا ما أكده جوستاف لوبون كما سبق ذكره.

فحينما يجتمع الأفراد حتى لو كانوا من المثقفين والعلماء تذوب أفكارهم وتنمحى خصالهم، ويصيرون متشابهين ، لأن ما يسيطر عليهم هى روح عامة .

---

(١) ديديه أنزيو ؛ الجماعة واللاوعى ، مرجع سابق، ص ٥ - ٦.

(٢) كارل يونغ ، جدلية الأنا واللاوعى ، ص ٥٣ - ٥٤ .

«وهذا يفسر كيف أن فريقاً هاماً يتألف من رجال ممتازين يساوى فى كل نقاطه ، من حيث الأخلاقية والذكاء ، وحشاً هائلاً وغبياً وبليداً ، نزقاً وبدون تمييز. كلما ازدادت ضخامة تنظيم ما أصبح فجوره وغباؤه الأعمى محتمين، (الشيوخ رجال طيبون، مجلس الشيوخ حيوان متوحش» [١].

وهكذا يصف لوبون ويونغ بشكل رائع كيفية ذوبان الفرد ووعيه فى الجماعة افى اللاوعى ، فالفرد يختفى وعيه إذا وُضع وسط حشد من الأفراد الذين لا يربطهم هدف مشترك، «عندما يشجع المجتمع آلياً الصفات الجماعية فى أعضائه الفرد يبن ، يترك الميدان حراً لكل النواقص، منذئذ يصبح قمع القيم والعوامل الفردية أمراً محتماً ، وتبدأ هذه العملية منذ المدرسة وتستمر أثناء الحياة الجامعية، وكلما كان الجسم الاجتماعى صغيراً كانت فردية أعضائه مضمونة وكبرت حريتهم النسبية وإمكانيات تحمل المسئولية بوعى ، خارج الحرية لا توجد أخلاقية» [٢]. ولكن كيف تنمحى السمات الفردية مع الاجتماع؟

يرى يونغ أن الفرد حينما يندمج مع الجماعة يحاول إخفاء خصائصه وطموحاته وأهدافه ، عبر ما يسمى بالقناع Persona، والحال أن القناع، وكما تدل تسميته ليس إلا قناعاً يخفى جزءاً من النفس الجماعية ، ويعطى فى الوقت ذاته وهماً بالفردية، وقناعاً يدفع الآخرين ، ويدفعنا نحن إلى الاعتقاد بأن الكائن المعنى فردى، فى حين أنه فى العمق يعبر عن نفسية الجماعة» [٣]. إذ يحاول الفرد أن يمثل سلوك ورغبات وأهداف الجماعة، لا سلوكه وأهدافه هو «بعبارة أخرى لم يكن القناع إلا قناع إذعان عام للسلوك ولجبرية النفس الجماعية» [٤].

ويشير مفهوم persona إلى ذلك القناع الذى يلبسه الفرد للتجاوب مع البيئة، والقيام بدور اجتماعى معين يدل على أن الفرد مساير للمجتمع ، ويتصرف ويعمل ويشعر بشعور الآخرين ، ويساير المعايير والقيم والاتجاهات السائدة فى المجتمع وهذه المساير: التى يقوم بها الفرد عن طريق لبسة لذلك القناع الحضارى، إنما يهدف بها إلى المصالحة compromise مع المجتمع من أجل المعيشة والبقاء . ومعنى ذلك أن ما يقوم به الفرد من تصرفات واستجابات ، إنما تتم عن أوضاعه

---

(١) يونغ ، جدلية الأنا واللاوعى ، ص ٥٤ .

(٢) المصدر السابق نفسه : ص ٥٤ .

(٣) المصدر السابق نفسه ، ص ٦٢.

(٤) لمصدر السابق نفسه ، ص ٦٢

الجديدة المتطورة التى اتخذها ولبس ثوبها؛ وهى نماذج مصطنعة غير أصيلة يلجأ إليها الفرد من أجل المسايرة مع المجتمع» [١]. ففى الجماعة لا تتاح للفرد حرية الإبداع ، يقول يونغ موضحاً خطر ذوبان الفرد فى المجتمع : «كل من يندمج مع النفس الجماعية ويتلاشى – أى بلغة أسطورية، يدع للوحش أن يبتلعه – يجد نفسه بالجوار المباشر للكنز الذى تحرسه الأفعى، ولكن على حساب حريته [٢].

معنى التفرُّد لدى يونغ

ولهذا يدعو يونغ الإنسان إلى التحرر من سيطرة اللاوعى الجماعى، والاتجاه نحو التفرُّد، وممارسة الحرية والوعى الخلاق ، وتحقيق ذاته ، وهذا لا يعنى أن ينعزل الفرد عن الآخرين بشكل مطلق، «إن تحقيق الذات يقع على طرفى نقيض من فقدان الفرد لشخصيته ، وإن النظر إلى التفرُّد وتحقيق الذات على أنه الأنانية هو سوء فهم شائع تماماً ، لأن العقول تفرق قليلاً بين الفردانية والتفرد» [٣].

وهنا نجد يونغ يفرق بين مفهوم الفردانية ومفهوم التفرُّد ؛ فالفردانية تتضمن الأنانية والخصوصية ، بينما يتضمن التفرُّد ، تحقيق الذات مع الآخرين مع الاحتفاظ بفرديتنا ، وهو هنا يعد تجاوزاً للفردانية والجماعية ، فهو يرفض الأنانية ويرفض ذوبان الأنا فى اللاوعى الجماعى، ويدعو للتحرر منه .

إذ ينتقد الفردانية قائلاً: «وتشدد الفردانية عمداً وتبرز الخصوصية المزعومة للفرد، فى مواجهة الاعتبارات والواجبات التى فى مصلحة الجماعة، وعلى العكس فالتفرُّد هو مرادف لإنجاز مهمات الكائن الجماعية بشكل أفضل وأكثر اكتمالاً ، إنه اهتمام كاف بالخصوصيات التى تسمح بأن ننتظر منه أن يكون حجراً أكثر ملاءمة وأفضل مكانة فى البنيان الاجتماعى ، مما إذا بقيت هذه الخصوصيات مهملة ومقموعة» [٤].

وهكذا نجد يونغ يضع طرحاً جديداً يتجاوز به الفردانية والجماعية والشخصانية ، ويقول يونغ موضحاً الفرق بين الفردانية والتفرد ، «إن التفرُّد لا يمكن أن يكون إلا صيرورة تنجز المعطيات

---

(١) مصطفى فهمي : علم النفس الإكلينيكى ، مكتبة مصر، القاهرة ، ١٩٦٧ ، ص ٢٥٢ .
(٢) يونغ ، جدلية الأنا واللاوعى ، ص ٨١.
(٣) المصدر السابق نفسه ، ص ٩٠ .
(٤) المصدر السابق نفسه ، ص ٩٠.

والمحددات الفردية ، وبعبارة أخرى ، ما يجعل من فرد ما الكائن الذى يجب أن يكونه بنفسه مرة وإلى الأبد – لن يكون أنانياً أو متمركزاً حول أناه بالمعنى الاعتيادى للعبارة ، ولكنه يحقق وجوده ببساطة ، وهو ما يقع على طرفى نقيض مع الفردانية والأنانية» [1]. فالتفرد لدى يونغ يعنى تحرر الفرد من اللاوعى الجماعى من جهة ، وتحرره من الأنانية المطلقة من جهة أخرى. إذ «ليس للتفرد من هدف آخر غير تحرير الذات من الأغلفة المزيفة للقناع من جهة ، ومن القوة الايحائية للصور اللاواعية من جهة أخرى [2].

وهنا نصل إلى التفرُّد عبر المرور بمراحل حياتية وفكرية متعددة ومتداخلة ومتناقضة، فالفردانية تؤكد تميز الإنسان وحريته ومسئوليته عن ذاته ، وتحذر من خطر العيش مع الجمهور، وتؤكد العزلة والصراع مع الآخر، أما الجماعية فإنها على العكس من ذلك ، تؤكد أن الفرد كائن اجتماعى لا يستطيع العيش ولا التفكير من دون المجتمع ، فهو خاضع لهيمنة الجماعة.

وتأتى الشخصانية محاولة الجمع بين الفردانية والجماعية، أما يونغ فيشكل تجاوزاً للمذاهب الثلاثة، فيدعو الفرد للاحتفاظ بحريته وذاته ويدعوه لتحقيق وجوده وتفرده مع الآخرين مع تحرره من القناع الذى يشكل اللاوعى الجماعى .

تعقيب

من خلال استعراضنا للفرق بين وعى الفرد ووعى الجمهور لدى، كبار الفلاسفة وعلماء الاجتماع وعلم النفس لدى كيركجارد ونيتشه وهيدجر وسارتر وتارد ولوبون ويونغ.

تبين لنا أنهم جميعاً يؤكدون أن الفرد واعٍ بذاته ولكنه يفقد ذاته وحريته حينما ينخرط فى الجماعة، فمما لا شك فيه أن لكل فرد وعياً ونفسية خاصة ، وهناك تفرد وتميز ولا يوجد تشابه بين الأفراد من حيث الوعى والانفعال والعواطف والإبداع . ولكن من المؤكد أن الفرد يفقد تلك السمات المميزة له أو على الأقل يعمل على كبتها ، حينما يجتمع مع الآخرين ، إذ يظهر ما لا يبطن ، أنه يرتدى قناعاً ليحمى نفسه من الجمهور، وبالتالى فإن سلوكه ووعيه هنا لا يعبر عن

---

(١) يونغ ، جدلية الأنا واللاوعى ، ص ٩٠ .

(٢) المصدر السابق نفسه ، ص ٩١ .

وعيه وشخصيته الحقيقية، فالجمهور أو الناس أو الـ (هم) /بتعبير هيدجر/ يدفعنا لاخفاء شخصيتنا الأصيلة.

ففي حالة الاجتماع تظهر نفسية جديدة وتسيطر على المجموع روح مختلفة تماماً عما هي لدى كل فرد حين يكون منفرداً ، ذلك أن الوعي الجديد يشكل مجموع إرادات الأفراد ومجموع أهدافهم، أو بالأصح بعض أهدافهم ، أي الأهداف المشتركة فقط . فما يشتركون فيه يظهر كوعي عام ونفسية عامة تسيطر عليهم ، ويفقدون بذلك معظم أهدافهم ومشاعرهم ، وإذا كان هذا الوعي الجديد مركباً من ذرات عديدة متنافرة ، فإنه يغدو حالة غير واعية، إنها روح جماعية جديدة، تسمى بروح الجمهور أو الرأي العام، وهذه الروح متقلبة تمارس قهراً على الأفراد الخارجين عليها.

فالجماهير تتحكم فيها الإشاعة والتحريض والعاطفة ، ولذا فإنها متقلبة في عواطفها وأحكامها، إذ يمكن أن تهدم اليوم ما بنته بالأمس ، وأن تقتل الزعيم الذي صفقت له بالأمس ورفعته على الاكتاف. غير أن الفرد المبدع المدرك لنفسية الجمهور يمكنه أن يحسن قيادته ويوجهه إلى أهداف سامية.

وهنا نعود لنؤكد أن الفرد وحدة هو القوى المحركة للشعوب وهو صانع التاريخ، ولذا فالأصح ليس العزلة عن الجمهور رغم خطورة الانغماس فيه ، بل أن على الفرد أن يتفاعل معه مع عدم التفريط في ذاته وحريته الشخصية، وهذا ما حاولت الشخصانية أن تؤكد عليه .

ثم أن الباحث يؤكد على ضرورة إحداث التغيير في عقلية الناس ، لأن التغيير لا يمكن أن يتم بعيداً عنهم، ولا يمكن أن يكون إلا لصالحهم.



فصل ختامي
تقييم وتعقيب ومقارنة

أولاً : من الفرد إلى الشخص .

ثانياً : الجذور التاريخية والفلسفية للفردانية والشخصانية .

ثالثاً : ما بين الفردانية والجماعية والشخصانية .

رابعاً : أهم إشكاليات البحث «أوجه الإتفاق والإختلاف» .

أ - جدل الذاتية والموضوعية .

ب - جدل التعدد والوحدة .

جـ - جدل المساواة واللامساواة .

د - جدل العزلة والاتصال (التمركز والانفتاح).

خامساً : المقولات الأساسية للفردانية والشخصانية والجماعية .

سادساً : الفردانية فلسفة جديدة:

أ - الفردانية.

ب- الشخصانية.

جـ- الجماعية.

فصل ختامى

تقييم وتعقيب ومقارنة

أولاً : من الفرد إلى الشخص :

يتضح مما سبق وجود فرق بين مفهوم الفرد والشخص والمفاهيم المرتبطة بهما مثل «الأنا والذات، والنحن» فالفرد هو الوجود الأول للإنسان ، وهو وجود أحادى قد يتشابه فيه الأفراد من حيث إنهم يعيشون فى مجتمع ويخضعون لعادات وتقاليد موحدة ، فالفرد يأخذ ثقافته ووعيه الأولى من المجتمع ويخضع للظروف المحيطة به ، إنه جزء من المجتمع ، أما الشخص فهو الهدف الذى يسعى إليه الفرد *، فمتى بدأ الفرد بتمييز ذاته عن الآخرين ، وبدأ يعى وجوده وتفرده ، وتمرد على القيود الطبيعية والاجتماعية التى تعوق تقدمه ورقيه فإنه يصبح شخصاً ، فالفردية مرحلة أولى للوجود الإنسانى ينبثق منها الشخص المسئول الفاعل فى التاريخ .

إن الفرد جزء خاضع للمجتمع ، أما الشخص فإنه يتجاوز المجتمع ويعلو عليه ويتجاوز فرديته ليحقق وجوده وكماله الروحى . فالفردية هى الأنا ، وهى الذات تجاوزاً ، وهذا المفهوم يقترب من مفهوم النفس ، فذات الشىء هى نفسه وعينه ، أى وجوده الخاص، ولكن الذات أشمل لأنها تنطبق على الإنسان وغيره . إلا أن مفهوم الذات صار مرتبطاً بالفلسفة الذاتية.

بيد أن الفلسفة الفردانية تبدأ بتحديد ذاتنا وتميزها ، وتؤكد تفرُّد الأنا عما سواها، لأنها فلسفة تؤكد التمرد والثورة على القيود المحيطة بالفرد، كما أنها فلسفة تؤكد الحرية الإنسانية ، أما الشخصانية ، فإنها تتجاوز الفردانية وتلتحم بها فى الوقت نفسه ، إذ تؤكد التميز الفردى وتؤكد الحرية الشخصية، ولكنها تدعو للاندماج فى المجتمع والانفتاح على الآخرين ، وسندرك هذا الفرق بالتفصيل فيما بعد .

ثانياً : الجذور التاريخية والفلسفية للفردانية والشخصانية :

لاحظنا أن الجذور التاريخية للفردانية والشخصانية هى جذور واحدة، أساسها الاهتمام بالانسان، وبالذات الإنسانية على أنها مقياس كل شىء، فهما يؤكدان أن الحقيقة إنسانية فردية وشخصية ، وأن الإنسان هو خالق القيم ومبدع القوانين . فالأخلاق ذاتية وليست موضوعية، مرتبطة بالإنسان ، وليست خارجة عن عالمه الواقعى ، غير أن الفرق بينهما بدأ يتضح منذ بدايات القرن العشرين تقريباً ، إذ تمكست الفردانية بالتوجه المثالى الذاتى، وتعد امتداداً للمثالية الذاتية. فالفردانية

* هذا هو تصور الشخصانية نفسها .

هي التي تؤكد أولوية الذات الإنسانية ، وتبدأ من السوفسطائيين مروراً بعصر النهضة ، وتبدأ بشكل واضح لدى ديكارت وبيركلي ، ثم فيخته وصولاً إلى فلسفة الحياة ممثلة بنتشة ، وتظهر بشكل قوى أيضاً في الفلسفة البراجماتية لدى جيمس ، وبيرس وشيللر ، وجون ديوى لتصل إلى قمة تمثلها ونضجها في الفلسفة الوجودية ، بداية من كير كجارد ، وانتهاءً بسارتر ، ولكنها تتجاوز الأنا أفكر إلي الأنا موجود ، وإلى الذات الفاعلة والملتزمة ، وتتضح أيضاً لدى معظم فلاسفة القرن العشرين، مثل هنرى برجسون وفلاسفة التاريخ ، مثل : شبنجلر وتوينبى .

أما الفلسفة الشخصانية : فإنها تعد امتداداً للمثالية الموضوعية التي وإن أعترفت بالاشخاص وقيمهم الروحية وتفردهم ، إلا أنها ترى وجود شخص كلي هو شخص الأشخاص (الله) ومعظم هؤلاء الفلاسفة يؤمنون بوجود إله خالق للعالم (هذه السمة تعد ميزة أساسية تميز الشخصانية عن الفردانية،بالإضافة إلي نزعتهم التوفيقية بين الفرد والمجتمع) ، وتبدأ هذه الشخصانية بالأفلاطونية ثم بالتوماوية والهيجيلية ، ثم التوماوية الجديدة ، كما هو الحال لدى جاك ماريتان وبول تيليش وجابريل مارسيل.

وتنقسم الشخصانية بدورها إلى شخصانية ذاتية وشخصانية واقعية ، وشخصانية مطلقة ، .وهؤلاء يسيرون على منهج أفلاطون وهيجل ، إلا أنهم لا ينسبون أنفسهم إلى الشخصانية ، ولذا فقد استبعدنا هذا التيار من دراستنا هذه ويمثل الشخصانية الموضوعية والكلية معظم الشخصانيين الأمريكيين؛ وأهمهم : باون ، ووايتمان ، وبرايتمان . ويمثل الشخصانية الواقعية في فرنسا : ماريتان، وмونييه والروسى : برديائيف ، وفى الوطن العربى محمد عزيز الحبابى .

ثالثاً : ما بين الفردانية والجماعية والشخصانية :

أرادت الفلسفة الفردانية تأكيد الذات التي فقدت وجودها ، عندما استبدلت بالموضوع وحينما تجاهلت الفلسفة الحديثة الذاتية ، وركزت جهدها الفكرى على الموضوعية .

فرأت أن الحقيقة موضوعية مستقلة عن الذات الفاعلة ، وأكدت هذه الفلسفة على ما هو عام وكلي متجاهلة الجزئي والفردى ، ثم ظهرت النزعة الشمولية في الجانب السياسى ممثلة بالاشتراكية فأكدت على دور الجماهير متجاهلة دور الفرد فى التاريخ .

وهكذا تلاشت الذاتية حين استبدلت بالموضوع ، والكم والحتمية بدلاً من الكيف والحرية، وضاعت فى الإرادة العامة والفكرة المطلقة والروح الجماعية التى تلغى التميز والإبداع الفردى.

ولذا فقد كانت الفردانية ثورة إنسانية أرادت إعادة الإنسان إلى التاريخ بعد أن استبعد تماماً، فدعت إلى التميز والتفرُّد، والعزلة ، ورفضت المساواة التي تعمل على تشابه الأفراد وتماثلهم ، ورأت أن المساواة تتضمن القضاء على إمكانية ارتقاء الجنس البشرى وتقدمه ، لأن المساواة ترفض التعدد وتؤمن بالوحدة ، وحاربت الفردانية التوجة الديمقراطي انطلاقا من رفضها لأى شكل من أشكال العبودية ضد الإنسان ،. ورأت أن الديمقراطية تعنى سيطرة الأغلبية على الأقلية ، ولذا فإنها تشكل عبودية جديدة أكثر خطراً من عبودية الفرد المستبد ، وحذرت من سيطرة الروح العامة والرأى العام ، لكونه متقلباً لا يملك الحقيقة ولا يصنعها بل تأتي اليه عبر وسائل الإعلام .

وهكذا بعد أن أدانت الفردانية كل أشكال الاغتراب التى يعانى منها الفرد، دعت إلى تحرره وإلى تأكيد ذاته، فرأت أن الحقيقة ذاتية وليست موضوعية ، وأن الفرد هو صانع التاريخ ، وهو المبدع، ونادت بالحرية ورفض كل اشكال العبودية ، عبودية المجتمع أو الرأي العام أو الدولة ... إلخ. كما نادت بإرادة القوة التى هى إرادة الحياة ، وهى إرادة فردية.

وفى أعقاب الفلسفة الفردانية ظهرت الفلسفة الشخصانية متجاوزة الفردانية والجماعية ، ومتداخلة معهما فى الوقت نفسه ، فقد حاولت الشخصانية تجاوز أخطاء الفردانية والجماعية معاً ؛ إذ أكدت أن الحقيقة ذاتية ، وأكدت أهمية استقلال الذات وتحررها من كل أشكال العبودية ، سواءً عبودية المجتمع أو الدولة والمؤسسات ، كما أكدت الحرية الفردية والتميز والإبداع الشخصي ، وقريباً من الفردانية - أيضاً - رأت أن المساواة أو الإفراط فى المساواة ، بين الاشخاص يؤدى إلى الغاء التميز والإبداع الشخصى، فأكد برديائف أن اللامساواة هى الوسيلة الممكنة لتقدم الأنسان ، وهذا ما أكده مونييه أيضاً إلا أن الشخصانية رفضت الأنا وحدية، ورفضت فكرة العزلة ودعت إلى الاتصال والانفتاح على الآخرين ، وأكدت على أن الشخص لا يحقق وجوده إلا مع الآخرين ، بشرط احتفاظه باستقلاله الشخصى ،. وعدم التفريط فى ذاتيته وحريته ، فهو شخص حر وفاعل ، ولكنه يشكل قيمة روحية واجتماعية .

وقد لاحظنا أن برديائف يشكل نقطة التقاء وجسر عبور من الفردانية إلى الشخصانية ، إذ عبر عنهما أصدق تعبير ، فأكد على الذاتية والحرية والتفرد ، ولكنه أكد على الانفتاح على الآخرين.

وقد لاحظنا أن الشخصانية فلسفة توفيقية تحاول الجمع بين سمات الفردانية ، وخصائص الجماعية .

رابعاً : أهم إشكاليات البحث أوجه الاتفاق والاختلاف :

وبعد أن تحدثنا عن البعد الفلسفى والتاريخى للمذاهب الفلسفة الثلاثة وهي : الفردانية والجماعية والشخصانية ، وتحدثنا عن سمات كل منها، وقد لاحظنا أن تلك المذاهب الثلاثة قد ناقشت عدداً كبيراً من الإشكاليات الفلسفية تدور كلها حول محور واحد، هو الإنسان ، إلا أن بدايتها مختلفة ونتائجها مختلفة ، وهذا ما دفعنا للبحث والمقارنة بين هذه المذاهب التى شغلت الفكر الإنساني عبر التاريخ ، وقد حاولنا اقتحام هذا الجدل الذى دار بين عظماء الفلاسفة لمحاولة الخروج بنتيجة محددة حول كل إشكالية ، وسوف نستعرض الآن أهم الإشكاليات التى دار حولها الجدل بين المذاهب الثلاثة ، ونقارن بينها ، وسنبدأ فى كل مرة بالجماعية وتصورها ثم يلى ذلك الحديث عن تصور النزعة الفردانية لكونها تعد النقيض المباشر للجماعة، وفى المرحلة الثالثة نتحدث عن فلسفة جديدة تحاول تقديم نفسها بديلاً وتجاوزاً للجماعية والفردانية معاً ، وهى الفلسفة الشخصانية ، إذ تعد المركّب من هاتين الفلسفتين ، وسنركز فى هذه المقارنة على الإشكاليات التالية :

أ - جدل الذاتية والموضوعية .

ب - جدل التعدد والوحدة .

جـ - جدل المساواة واللامساواة والديمقراطية .

د - جدل العزلة والاتصال (التمركز والانفتاح).

أ - جدل الذاتية والموضوعية :

١ - تقرر الفلسفة العقلية والموضوعية ابتداءً من أفلاطون مروراً بكانط ووصولاً إلى هيجل الذى يمثل قمة نضجها - أن الحقيقة تمتلك وجوداً موضوعياً مستقلاً عن الذات الإنسانية، فهى إما موجودة فى عالم المثل لدى أفلاطون ، وما على الإنسان إلا أن يسلك وفقا لذلك المثال الأزلى، مثال الخير والشر والعدل .. إلخ . أو أنها موجودة على هيئة أفكار قبلية كما هو الحال لدى كانط. (غير أن كانط يتميز عن غيره فى أنه ينسبها إلى الإنسان ، ولذا فقد وضعناه ضمن المفكرين الذاتيين) ، أما لدى هيجل فإن الحقيقة تمثل وجوداً مطلقاً فى الفكرة الكلية ، وتتجسد فى التاريخ حين تغترب الروح الكلية عن ذاتها متجسدة فى الأسرة والأخلاق الموضوعية ، وفى هذه الحالات الموضوعية لا دور للذات الإنسانية لأنها تمثل الإرادة الكلية أو الفكرة المطلقة ، ولذا فإن الذات غير مبدعة وغير فاعلة ، إنها أداة للفكرة الموضوعية ، والحقيقة ليست من صنعها ، بل عليها أن تبحث عنها .

وتظهر النزعة الموضوعية بشكل آخر ، فهى هذه المرة ذات مصدر اجتماعي ، إذ يقرر بعض علماء الاجتماع مثل أوجست كونت واميل دور كايم أن المجتمع هو خالق القيم ومبدعها، وقد نسب دور كايم لمجتمعه عقلاً ووعياً سماه بالعقل الجمعى الذى يهيمن على العقول الفردية، ويقرر أن مصدر القيم والأخلاق والمقولات اجتماعية ، أما الذات الإنسانية فليس لها من دور سوى تنفيذ ما تمليه عليها القوى الأعلى منها، أى السلطة الاجتماعية ، وهنا تتلاشى الذات الإنسانية ، فالأخلاق والقيم موضوعية مستقلة عن الذات ومغتربة عنها ، وهكذا نجد أن النزعة الموضوعية تلغى الذات الإنسانية ودورها الفاعل فى صنع الحقائق الإنسانية ، فالحقيقة وفقاً للنزعة الموضوعية إما موجودة فى عالم المثل أو فى الفكرة المطلقة أو فى العقل الجمعى .

وتظهر النزعة الموضوعية المعاصرة ممثلة بالفلسفة الماركسية ، حيث تحاول الجمع والتوفيق بين الذاتية والموضوعية ، إلا أنها تقرر أن الحقيقة موضوعية مستقلة عن الذات الإنسانية الفردية ، لأن الحقيقة ، وفقاً للتصور الماركسى هى حقيقة إنسانية ، لكنها ليست فردية وليست ذاتية بل موضوعية ، فهى نتاج لقوى اجتماعية تاريخية ، ففى كل فترة تاريخية تظهر أخلاق تجسد أهداف الطبقة السائدة، وليس للأفراد فضل فى خلقها ، لأنها تمثل الحتمية التاريخية ، ولذا فإن الوعى فى التصور الماركسى هو وعى اجتماعى ، والأخلاق موضوعية، وإن ظهرت فى الفرد أو فى الذات فإنها لا تعدو أن تكون انعكاساً للموضوعات الخارجية.

ومجمل القول أن الفلسفات العقلانية والموضوعية والعلمية ترد الحقيقة ومعيارها إلى مصدر يعلو على الذات الإنسانية الفاعلة، فتصير هذه الذات أداة بيد الحتمية التاريخية والظروف الموضوعية، ويغترب الإنسان عن ذاته ووعيه وحريته ومنتجاته .

٢ - وعلى أنقاض الفلسفة الموضوعية أو الجماعية تظهر قوى جديدة وفلسفة ثورية متمردة تعيد للإنسان وجوده ودوره الفاعل فى التاريخ ، فتقرر أن الإنسان هو خالق القيم ومبدعها، وأن الأخلاق اختراع إنسانى وليست اكتشافاً . بدأت هذه الفلسفة الذاتية فى الظهور لدى السوفسطائيين الذين قرروا أن الإنسان هو مقياس كل شىء .

فالحقيقية ليست كامنة فى عالم المثل أو فى الأشياء بل يصنعها الإنسان، فهى ذاتية وليست موضوعية، ومنذ ديكارت تبدأ الذاتية بالوضوح حين يقرر هذا الافتتاح الجديد للنزعة الذاتية بقوله «أنا افكر إذن أنا موجود» فقد شك ديكارت فى كل المعارف وأعاد تأسيس الحقيقة الذاتية بدءاً من «الأنا».

ثم أتت النزعة الفردانية والوجودية فتنطلق من الأنا أفكر الديكارتى إلى الأنا الموجود، فتتجاوز

الذاتية المتأملة إلى الذاتية الفاعلة ، فالذاتية لدى الفردانيين ليست ذاتاً مفكرة ، وليست فكرة مجردة أو إرادة عامة أو وعياً جماعياً ، بل ذات فردية تمتلك وعيها الخاص وإرادتها الفردية التى هى إرادة الحياة.

وقد بدأ كيركجارد مؤسس الوجودية والفردانية بأن شن هجوماً عنيفاً على الموضوعية الهيجلية، مؤكداً أن الذات الفردية هى خالقة القيم ، وبالتالى فإن القيم نسبية متغيرة يصنعها الأفراد ولا يكتشفونها ، والذاتية عند كيركجارد تعنى التميز والتفرد عن الآخرين ، والفردية - هنا- توتر مستمر بين ما هى عليه وما تصبو إليه ، فحين يرى هيجل أن الإنسان يوجد وجوداً ميتافيزيقياً وعقلياً وضرورياً، فإن الفردانية ترى أن الإنسان يوجد وجوداً فعلياً.

فالموضوعية تعد الأساس الفكرى للجماعية التى تلغى المسئولية الفردية حين تستبدل الإنسان بغيره فى ظل نظام شمولى محكم، أما الذاتية فتعد الأساس الفكرى للفردانية .

ثم أتى الممثل الأكبر للذاتية والفردانية (نيتشة) فأعلى من شأن الذاتية مؤكداً رفضه للنزعة العقلية والموضوعية ، داعياً إلى هدم القيم السائدة والبدء بوضع قيم جديدة تتسم بالقوة والإبداع ، وتمجد الحياة ، وترفض الضعف والعبودية ، وقد أعلن نيتشه أن الفرد المتميز هو صانع الحقائق ومبدع القيم .

وعلى دروب نيتشه أتت الفلسفة الوجودية ممثلة بهيدجر وكارل ياسبرز وسارتر وغيرهم ، لتؤكد أن الحقيقة ذاتية وترفض ما يسمي بالحقائق الموضوعية ، إذ نادى الوجوديون بالحرية المطلقة للفرد مؤكدين أنه لا يمكن الفصل بين الحرية والوجود،وتعنى الحرية أن الإنسان وحده هو خالق القيم ومبدع الحضارة ومهندس التاريخ .

٣ - وفى محاولة للتوفيق بين الذاتية والموضوعية وبين الفردانية والجماعية ظهرت فلسفة جديدة بدأت منذ مطلع القرن العشرين ، هى الفلسفة الشخصانية ، فقد وجدناها تنطلق من الذاتية ومن الكوجيتو الديكارتى كما فعلت الفردانية ، لكنها تجاوزت هذه الذاتية كما تجاوزتها الفردانية أيضاً إلى الأنا موجود . فقررت الشخصانية أولوية الذات ، ولكنها رفضت الأنا وحدية، أى الأنا المنعزلة، ودعت إلى أنا مرتبطة بالأنت ، وأكدت مثل الفردانية أن الحقيقة شخصية ذاتية يخلقها الشخص ولا يكتشفها .

وقد أكد رينوفييه مؤسس الشخصانية الفرنسية على التعدد والتناهى والنسبية والحرية ، وهذه المبادىء الثلاثة تؤكد بما لا يدع مجالاً للشك أن الإنسان موجود متعدد ، وهو كائن حر يخلق القيم ، ولذا فإن القيم تتسم بالتعدد ، وحينما يؤكد التناهى فإنه يرفض القول بالامتناهى الذى

نادت به الفلسفات العقلية والموضوعية ، لأن التناهى يتضمن الإبداع والجدّة والطفرات والوثبات ، أما اللامتناهى فإنه يتضمن الإستمرار والثبات والتكرار .

وقد رأينا أن برديائيف الذى يعد نقطة عبور من الفردانية إلى الشخصانية كان مدافعاً قوياً عن الذاتية والحرية الإنسانية دفاعاً لا يقل عن دفاع الفردانية والوجودية ، ويرفض كل أشكال العبودية والموضوعية المتمثلة فى المجتمع والدولة)فقد أكد أن الحقيقة شخصية.

ويأتى مونييه ليؤكد الذاتية فى الحقيقة إلا أنه يحاول التوفيق بين الموضوعية والذاتية ، فيرى أن الإنسان هو خالق القيم ، غير أنه يعترف بوجود قيم عامة يشترك فيها سائر الأفراد ، وقد وجه نقداً شديداً للفردانية والوجودية، حين رأوا أنه لا توجد قيم مشتركة بل هناك قيم فردية متغيرة ومتعددة بتعدد الأفراد والحضارات، فمونييه يؤكد وجود قيم مشتركة وهذا هو موقف برديائيف وهى نقطة اختلافهم مع الفردانيين، إلا أنهم يردون هذه القيم إلى الذات الإنسانية الفردية وليس إلى المجتمع أو الفكرة المطلقة ، إنها قيم ذاتية وموضوعية معاً ، وهنا نلاحظ التوفيق لدى الفلسفة الشخصانية .

إذن فالنزعة الموضوعية تلغى الذات وتؤكد أن الحقيقة موضوعية لا دخل للإنسان فى إنتاجها، أما النزعة الذاتية والتى هى أساس الفردانية والشخصانية معاً فتؤكد أن الإنسان هو صانع القيم وصانع الحضارة ولا يمكن أن يتحول إلى أداة موضوعية ،

وفى خضم الصراع بين الذاتية والموضوعية تأتى الشخصانية وتحاول تأكيد الذات ، ولكنها لا ترفض أن تتحول الحقيقة الذاتية إلى حقيقة موضوعية ، وهى هنا تعود فى حقيقة الأمر إلى قول كانط «أفعل ما تراه مناسبا لكل الناس» ، وتقترب من هيجل حين يؤكد على وجود علاقة جدلية بين الذاتية والموضوعية .

ب : جدل التعدد والوحدة :

١ - تؤكد الجماعية بكل صورها الوحدة؛ وحدة الكون والحضارة والأفراد والحقيقة. وتتجسد هذه الوحدة فى فكرة الإرادة العامة لدى جان جاك روسو، حيث تختفى الإرادات الفردية وتظهر على أنقاضها قوى جديدة تسمى بالارادة العامة، هذه الإرادة تعد فكرة خرافية غير حقيقية لأنه لا توجد إلا إرادات فردية ، وهذا ما أكده نيتشه ومين دى بيران من قبله، وما أكدته الفردانية بكل صورها سواءً لدى نيتشه أو لدى الوجودية أو البراجماتية ممثلة فى وليم جيمس ، كل هذه التيارات تؤكد أنه لا وجود إلا لإرادة الأفراد وما يصنعونه .

وتظهر فكرة الإرادة العامة بصورة جديدة فى الفكرة المطلقة لدى هيجل والمتجسدة فى الدولة وهذه الفكرة القائمة على الوحدة تلغى التنوع والتعدد ، وتظهر أيضا فكرة الوحدة فيما يسمي

بالعقل الجمعي لدى دوركايم، فهنا أيضاً تلغى العقول الفردية ولا وجود إلا لما هو عام وجمعي ، إنها فكرة خرافية جديدة أيضا، فكل هذه النظريات التي تؤكد ما هو عام وكلي تؤسس البناء النظرى للديكتاتورية إذ «تزود نظرية العقل الاجتماعي الحكم الفردى بالوسائل التي تظهرها أمامنا في مظهر ديمقراطى ، والعقل الاجتماعي ليس بقادر على الإفصاح عن نفسه على الرغم من تساميه ورفعته وعصمته وتنزهه عن الزلل ، بيد أن الإله العظيم في حاجة إلى أن يبعث رسولاً وهادياً ومفسراً ، وإذا سلمنا بوجود عقل جمعي فللمفسر أن يزعم أنه يترجم عقل الشعب، وعلى هذا فعبارة روسو ، الأنا المشترك أو الذات المشتركة Moi common يعوزها مشرع حكيم يكشف لنا عما تكون عليه إرادة الشعب» [1] .

فالحاكم المستبد يستند في ديكتاتوريته إلى فكرة الصالح العام والعقل الجمعي، لأنه وحده يعرف مكنونات هذا العقل ويعمل على حماية مصالح الأمة ، من هنا ندرك أن النزعة الجماعية تقدم المبرر المنطقي للإستبداد ، لأنها تلغى الإرادات الفردية وتضع قوى وهمية وعقلاً كلياً ، يتمثل فيما يسمى بضمير الأمة والإرادة العامة .. إلخ ، إن سيادة مفهوم الوحدة الذى يتعارض مع التنوع ، يؤدى إلى التخلف والمحافظة على الأوضاع السائدة . ذلك «أن تأليهاً للمجتمع على هذه الصور يمهد السبيل إلى خلق روح محافظة أصيلة وعميقة كما يقوي النزعة إلى الإبقاء على الأوضاع القائمة» [2] . فالعقل الجمعي - كما يرى أنصاره - هو وحده الذى يمتلك الحقيقة ، وعلى الأفراد أن يمتثلوا له ، وهذا يمثل عبودية لقوى وهمية تتجسد في شكل المجتمع والدولة أو الفرد الحاكم، ويمثل هذا الاتجاه هو بز، وروسو ، وهيجل، ودوركايم .

٢- أما الفردانية فإنها تعد النقيض المباشر لأنصار الوحدة ، إذ تؤكد أن العالم قائم على التعدد والثراء والتنوع ، فالتعدد يتمثل في تعدد الأفراد والحقائق والحضارات والأجناس والأنواع والقيم . وهذا التعدد يتضمن الحرية بينما تتضمن الوحدة تأكيد الحتمية والجبرية ، والقائلون بالتنوع يرفضون التماثل والمساواة ، ويؤكدون اللامساواة ، لأنها تثرى الوجود الإنساني ، فالحياة تتسع للتعدد وتنمو بالتمايز ، أما التشابه والتماثل فيؤديان إلى الجمود والتخلف .

٣ -أما الشخصانية فإنها تؤكد الوحدة والتنوع معاً حلاً لهذا الجدل بين الوحدة والتعدد.

ونود هنا أن نشير إلى مفاهيم الوطنية والقومية كنموذجين تتجسد فيهما فكرتا الوحدة والتعدد .

---

(١) موريس جنيز برج : نفسية المجتمع ، مرجع سابق ، ص ٨٨ - ٩٨.
(٢) المرجع السابق نفسه: ص٩٠.

يعتقد الباحث أن النزعة القومية لا يمكن اعتبارها نزعة جماعية أو شمولية ، فالانتماء الوطني والقومي لا يتناقضان مع الفردية ، فيمكن أن تكون الدولة القومية أكثر تجسيداً للفردية إذا احترمت التنوع القائم فى محيطها الجغرافى والتاريخى والثقافى ، فتجسد الوحدة القائمة على التعدد، وينطبق هذا على فكرة الدولة العالمية بشرط احترامها للتنوع والتنافس المتكافىء، فالتنوع الثقافى والاجتماعى والاقتصادى والسياسى - كل هذه المظاهر المتباينة - تثرى الحياة وتعجل بتقدم الحضارة الإنسانية.

أما الخطر الحقيقى فيكمن فى سوء استخدام فكرة الوطنية أو القومية أو الأممية، حين تفرض التسوية والمماثلة المطلقة بين الأفراد والشعوب والثقافات ، ذلك أن المساواة تفرض العنف ، وهذا يعنى إلغاء الحرية والتنوع فيسود التخلف والعبودية ، ويؤذن ذلك بانهيار الحضارة؛ لأن فرض نمط معين من الحياة الفكرية أو السياسية أو الاقتصادية ... إلخ /وتجاهل بقية الأنماط/ يؤدى إلى عبودية هذا النمط المهيمن على الأنماط الأخرى ، وهذا ما تحاول الدول الاستعمارية المعاصرة فرضه على كل شعوب العالم ، حين تحاول فرض نمط سياستها على الآخرين .

ولذا فإن الباحث يؤكد ما ذهب إليه أنصار النزعة الفردانية من مساواة الناس والأمم فى الحقوق والحرية ، ثم تركهم بعد ذلك للتنافس ؛ لتعميق اللامساواة وصولاً إلى الارتقاء.

إن التعدد والتباين فى الثقافة داخل البلد الواحد يعجل بتقدمه ونهوضه ، ذلك أن سيادة ثقافة واحدة وأيدلوجية أُحادية يعنى فرض نمط واحد للفكر والثقافة، إن اللوحة الفنية الجميلة لا تتكون من لون واحد بل إن روعتها وجمالها ينبثقان من تعدد الألوان وتناسقها.

وهكذا فإنه فى إطار القومية العربية يبرز التنوع الثقافى للعيان ، إذ تمثل هذه الأمة الوحدة فى أطار التنوع ، ففيها المسلمين والمسيحيين، (البربر والاكراد وغيرهم) . ولكن هذا التنوع يشكل إطاراً واحداً وهوية، هى القومية العربية التى تعتمد فى قوتها على هذا التنوع الذى تنامى وتمازج فى مراحل تاريخية متعددة، وهذا التنوع لا يمكن أن يشكل خطراً إلا فى حالة هيمنة توجه أحادى الجانب ، لأن ذلك يشعر الأطراف الأخرى بالانتقاص من خصوصيتها الثقافية والتاريخية.

فلدينا ثقافة عربية إسلامية يسودها التنوع الذى أثرى الحضارة العربية ، فإذا ما عملنا على تنمية التنوع وتشجيع الفردية والتفرد والتمايز فإن مستقبل القومية العربية يؤذن بالصعود والأمل ، أما الانغلاق ومحاولة فرض تصور أحادى الجانب فإن ذلك يؤذن بالتمزق ، فمستقبلنا يكمن فى إطار

الوحدة والتنوع معاً . ذلك أن التقدم لا يتم إلا بتنمية كل العناصر المؤلفة لهذا الكل لتنمية الإختلاف ، لأن الحياة تتسع لهذا التعدد الذى يثرى الحضارة ويغنيها كل يوم.

ونعتقد أن الديمقراطية هى الوسيلة الممكنة لتجسيد الفردية ولكن عليها أن تتجاوز الخطر القاتل فى سيطرة الأغلبية على الأقلية، ثم أنه لابد من الاعتماد على الكيف وتنميته وليس على الكم وهيمنته .

جـ - جدل المساواة واللامساواة والديمقراطية :

١ - تؤكد الجماعية المساواة بين الأفراد ، غير أن هذه المساواة لها جوانب مختلفة ، فهم متساوون فى التنازل عن حرياتهم لفرد مستبد ، كما هو الحال لدى هوبز أو لسلطة نيابية سواءً لدى لوك أوروسو ، حيث يتنازلون للإرادة العامة، أو أنهم يتساوون فى الخضوع لسلطة الدولة والفكرة المطلقة لدى هيجل، أو أنهم يتساوون فى الخضوع للعقل الجمعي كما يتصوردور كايم ، أو أنهم يتساوون فى ملكية وسائل الانتاج كما تدعو إلى ذلك الماركسية .

فالمساواة بأشكالها المختلفة تلك تعد نتيجة منطقية لأية نزعة جماعية، وبالتالى فإن المساواة لا تتم إلا بوجود سلطة باطشة تتمكن من إجبار الأفراد على التخلى عن خصائصهم الفردية، وحرياتهم الخاصة فى سبيل ما هو عام وكلى ومطلق يعلو على إراداتهم الفردية، فالمساواة تفرض فرضاً؛ ألم يقل روسو بأن على الدولة أن تجبر الناس على أن يكونوا أحراراً ، والحرية فى تصوره هى التنازل عن حرياتهم الأصيلة ، ليعيشوا حياة تحفظ لهم البقاء ، فهى شكل متطرف من العبودية.

٢ - وعلى النقيض من هذا التصور تظهر فكرة ثورية ومتمردة جديدة تعارض هذا الفهم لعلاقة الأفراد فيما بينهم ، فتؤكد أن الأفراد متمايزون بالطبيعة ، وأن التفرد صفة لازمة للوجود الإنساني ، وأن اللامساواة هى جوهر التقدم وأساسه المنطقي ، لأن العالم يتسع للتنوع والتعدد وليس للوحدة التى تلغي هذه التنوع .

فأكدت الفردانية رفضها للتسوية والمماثلة ، وقد لاحظنا أن كيركجارد ونيتشه يرفضان فكرة المساواة ويريان فيها إهداراً لما أنجزته الحضارة الإنسانية والعقل البشري فى الارتقاء المتواصل الذى يزداد كل يوم نمواً ، فلابد من تعميق الهوة فى الذكاء ، وليس فى الحقوق والواجبات ، فالفردانية لا تدعو إلى التميز العرقى أو الطبقي ، ولا تلغي المساواة فى الحرية والحقوق ، بل تؤكد ذلك وترفض أي شكل من أشكال العبودية ، وتدعو إلى إمبراطورية الذكاء الإنساني عبر تنمية اللامساواة

فى التفوق، وترى الفردانية أن الديمقراطية تؤكد هذه المساواة ، لأنها تساوى بين الأفراد عند الاجتماع ، وترى أن للديمقراطية مساوئ كثيرة لا تقل خطراً عن مساوئ الديكتاتورية ، إذ تؤكد سيطرة الأغلبية على الأقلية المبدعة ، وهكذا نجد أن الجماعية والفردانية يشكلان طريقين مختلفين، فالأولى تؤكد المساواة ولكنها مساواة لا تؤكد كرامة الإنسان بل تعمل على نزع أهم خصائص الوجود الإنسانى، وهى التفرد والاختلاف ، وتصل إلى الديكتاتورية ، أما الفردانية فإنها تؤكد أن الارتقاء لا يتم إلا بتعميق التنوع . وهذا يعنى تعميق اللامساواة، ولكن يبدو أن بينهما خطأ مشتركاً ، فالفردانية المتطرفة قد تؤدي إلى الديكتاتورية أيضاً ولكننا لاحظنا أن الفردانية الحديثة والمعاصرة ترفض. الديكتاتورية تحت أى مسمى ، وترفض سلطة الجماعة وسلطة الفرد المستبد .

٣ – وعلى أنقاض الجماعية والفردانية ، تظهر نزعة جديدة تحاول التوفيق بين هذين التيارين الكبيرين ، وهى الفلسفة الشخصانية . فنجدها أولاً تتفق مع الفردانية فى تأكيد الحرية الشخصية وفى نسبية الحقيقة وردها إلى الأشخاص .

وتتفق مع الفردانية فى إشكالية المساواة ، فتؤكد أن سبيل الارتقاء هو تعميق اللامساواة، فقد بدأ رينوفييه بتأسيس الفلسفة الشخصانية ، وأقامها على مبادىء ثلاثة ، هى : التعدد والتناهى والنسبية، وهذه المبادىء الثلاثة تتضمن القول بالتنوع ، وتؤكد أن العالم قائم على اللامساواة، لأن التعدد يعنى أن الأفراد غير متساويين ، وكذلك التناهى ، أما النسبية فإنها تعد أكبر مبدأ يؤكد اللامساواة ، لأن المساواة تتضمن المطلق لا النسبى ، ويأتى بردياثيف ليؤكد أن فرض المساواة على الأفراد والشعوب يتضمن قضاءاً على الإبداع والارتقاء ، ولم يتجاوز مونييه هذا التصور ، فرفض المساواة وأكد أن اللامساواة هى السبيل الطبيعى والمنطقى للتطور الإنسانى.

وهكذا تتفق الشخصانية مع الفردانية فى أهم المبادىء التى قامت عليها ، ولكنها اقتربت من الجماعية ، فأكدت أن الإنسان كائن اجتماعى لا يعيش منفرداً أو منعزلاً ، ورأت أن التوفيق المقبول بين الفردانية والجماعية يتمثل فى الديمقراطية ، ففى الديمقراطية تتحقق الفردية والجماعية معاً ، إذ تتاح للأفراد حرية المنافسة وحرية الارتقاء ، وفيها يمكن تحقيق الفرد لذاته بالاتصال والانفتاح على الآخرين.

ولذا فإن الفردانية تمثل الاتجاه الفردى المتميز ، أما الشخصانية فإنها تمثل النزعة الليبرالية والديمقراطية المعاصرة ، فتقدم الشخصانية حلاً وسطاً لهذا الجدل القائم بين اتجاهين متعارضين ،

إذ تؤكد على حرية الفرد لتحقيق ذاته ، ولكنها مع ذلك ترى أن الشخص لا يظهر إلا بخروجه على فرديته المنعزلة، أى حينما يصبح شخصاً فاعلاً فى المجتمع . غير أن هذا لا يعنى أن الفردانية ترفض التواصل مع الآخرين ، بل ترفض هيمنة المجتمع على الفرد.

ويمكن القول إن الانظمة التى تسمى نفسها بالاشتراكية الديمقراطية والسائدة الآن فى معظم دول أوروبا هى التجسيد العملى للحل الشخصانى ، فهذه تأخذ بمزايا الاشتراكية الجماعية والليبرالية والفردية معاً.

غير أن الديمقراطية لم تكن هى الحل الجديد، لأنها كفكرة قد ظهرت قبل الشخصانية، وقد لاحظنا أن الفردانيين قد رأوا فيها شكلاً جديداً من أشكال السيطرة، وقد رأينا أن هذا النقد قد بدأ مع سقراط حين رفض اختيار الحكام عبر القرعة ، لأن هذا الأسلوب فى اختيار الحكام يتجاهل الكفاءة ؛ لأن الحكم فن على من يقوم به أن يكون ملماً بهذا الفن ، ولذا فإن الديمقراطية تعد مرحلة من مراحل الفكر الإنسانى بها من الاخطاء أكثر مما فى الديكتاتورية بل إنها تصل بنا إلى نوع من الديكتاتورية الجديدة ، غير أن نقدنا للديمقراطية لا يتضمن أية دعوة للديكتاتورية ونقد الفردانية للديمقراطية لا يتضمن ذلك أيضاً .

فالهدف هو قيام مجتمع يحترم التعدد ويترك للأفراد حرية المنافسة وألا يخضع المجتمع الديمقراطي الأقلية للأغلبية ، بل لابد من المشاركة الفاعلة لكل العناصر المكونة للمجتمع .

أما ما يحدث الآن فى الممارسات الديمقراطية الحديثة فهو تجميد لجزء من المجتمع لفترة انتخابية كاملة ، وحصر المشاركة السياسية وحتى الإدارية والفنية للفئة التى حازت على الأغلبية ، فيحرم من العمل فى السلك الحكومى كل من لا ينتمى إلى الحزب الحاكم ، أو أنه يظل مهمشاً ولا تعطى له أية صلاحيات، وهنا تشل القدرة الإبداعية للأفراد فى ظل النظام الديمقراطى .ولذا فإن الديمقراطية مرحلة ينبغى تجاوزها . وقيام النظام الذى يختار الحكام على أسس الآداء والكفاءة ، وليس على أساس حصولهم على موافقة الأغلبية.

إن النزعة الفردانية بدعوتها إلى الحرية الفردية وإلى التميز وتعميق اللامساواة لا يعنى أنها تمثل اتجاهاً فوضوياً ، فالفوضوية تختلف عن الفردانية والجماعية والشخصانية ، إذ تعد الفوضوية امتداداً متطرفاً للفردانية ، وهى ضد الجماعية وضد كل أشكال العبودية وضد كل نظام ، لأنها ترى أن أية جماعة تقوم على نظام يشكل تهديداً لحرية الفرد وكرامته، ذلك لأنها تدعو إلى حرية

غير مسئولة ، وهى الحرية التى تلتهم نفسها ؟ إلا أنها تقترب من الشيوعية فى دعوتها إلى المساواة المطلقة ، وهذا يتضمن إلغاء التميز والتفرد، ولذا فإن دعوتها تنقلب ضد الفرد ، ونتائجها تؤدى إلى تحطيم الفرد والمجتمع معاً ، ولذا كانت نزعتها فوضوية لا تحترام قانوناً ولا نظاماً.

وهنا نجدها تختلف عن الحرية التى نادى بها الفردانيون ، إذ أكدوا جميعهم على الحرية المسئولة ، كما أكد على ذلك سارتر فى معظم مؤلفاته، والفردانية ليست نزعة فوضوية ، لأنها تدعو إلى الحرية والتفرد والإبداع من أجل الارتقاء بالجنس البشرى، وتجعل من الفرد مسئولاً عن نفسه وعن العالم ويتحمل مصيره ومصير الآخرين ويحقق حريته ويحترم حرية الآخرين ، ولذا فإنها عكس الجماعية التى تلغى مسئولية الفرد ، وتلقى بالمسئولية على الجماعة التى لا عقل لها ولا ضمير ، بل تشكل قوى قهرية يمارس باسمها أشد الأستبداد وأقصاه .

د- جدل العزلة والاتصال (التمركز والانفتاح) :

تعد هذه الإشكالية أهم الإشكاليات التى عالجها كل الفلاسفة الفردانيين والشخصانيين على حدٍّ سواء ، وتعد من أهم القضايا الفلسفية التى لم تأخذ حقها من البحث حتى الآن، فالإنسان يشعر بالعزلة والغربة حينما يكون بعيداً عن الآخرين ، فيشعر أنه وحيدٌ ومنبوذٌ من قبلهم فيشتد شوقه إلى الآخر، ويحاول الاتصال به عبر الصداقة أو الحب أو الزمالة أو العمل المشترك أو من خلال الارتباط مع الآخرين فى الانتماء المشترك لأيدولوجية معينة أو لحزب واحد أو لهوية واحدة .. إلخ، ولكن ما إن ينخرط هذا الفرد مع الآخرين حتى يشعر بعزلة قاتلة ، وبغربة أشد وطأة من الغربة الأولى ، فيشعر بالعزلة حين يكون منفرداً ويشعر بوطأتها أيضاً حين يعيش مع الآخرين.

وهكذا يعيش الإنسان فى حالة من التمزق النفسى بين الانفصال والإتصال، بين التمرد والتوحد، ويظل الإنسان كحبل مشدود بين أناة وذاته وخصوصياته من جهة، وبين الذوات الأخرى، من جهة أخرى/فللفرد سمات خاصة به وله أهداف وغايات محددة!ويتسم بالتفرد حين يعيش منفرداً ويشعر بقيمته وحريته، ويمتلك قوى وطاقات، ولكنه حين يود إخراجها إلى الواقع عليه أن يرتبط بالآخرين ؛ ليظهر تفرده وطاقته تلك، غير أنه ما إن ينخرط فى الآخرين حتى يضطر لارتداء قناع يحمى به ذاته من المجتمع، فيخفى معظم ما يتصف به من خصوصيات وأفكار ويلجأ لأن يسلك كما يريد الآخرون لا كما يريد هو ، وهنا يفقد حريته وذاته ويتشكل وعى جديد حين يجتمع الأفراد يسمى بالوعى الجمعى، وهذا الوعى هو وعى زائف لأن الأفراد فى هذه الحالة

يتخلون عن معظم أهدافهم وأفكارهم فتظهر أهداف جديدة وأفكار جديدة تمثل ما هو مشترك بين الأفراد .

لقد أتضح لنا أن الفلاسفة الفردانيين عبروا عن علاقة الفرد بالمجتمع أصدق تعبير وحللوا حتى الأعماق نفسية الفرد حين يعيش هذا الصراع بين عزلته منفرداً وعزلته متوحداً ، ولذا بدأنا بـ كيركجارد الذى رأى أن الجمهور يفقد الفرد ذاته وتميزه ، ورأينا نيتشه يمجد العزلة بأقوى العبارات حين قال «سارع إلى عزلتك يا صديقي» على أطراف العزلة تبدأ حدود الميادين» ودعا الفرد إلي أن يحلق بعيداً عن ميدان الجماهير الذين يقولون كلنا متساوون ، فرأى أن العامة تكره المتفرد، ودعا إلى عزلة مؤقته ، تعمل الذات فيها على تجميع قواها ، وتعود من جديد عودة الفاتح الذي يمنح الآخرين علمه ، ويفيض عليهم بإبداعه ويقودهم إلى الارتقاء .

ورأينا أن هيدجر يصف الوجود اليومي بالسقوط ، ورأى أن الإنسان حين يتجه إلى الاخرين ، خوفاً من الموت ، يطلب منهم الأمان ، ولكن سرعان ما يفقد الفرد ذاته لأن المجتمع أو الناس أو الـ«هم» يفرضون عليه نمطاً من السلوك لا يرضاه ، ورأى أن الإنسان الذى يعيش حياه السقوط تتسم حياته بالثرثرة والفضول والغموض ، ولذا فقد دعا الفرد إلى تجاوز هذا الوجود الزائف إلى الوجود الحقيقي ، لتحقيق الحرية.

ولاحظنا أن سارتر يحلل نفسية الإنسان تحليلاً عميقاً فاق تحليل نيتشه وهيدجر، فيعلن سارتر أن الجحيم هو الآخرون ، فحين أكون متوحداً في حديقة ما ، في مكان ما ، أشعر بوجودى، وبأن كل ما حولى هو ملك لى ، كل الأشياء الموجودة تعد موضوعات تخصني أنا كذات حرة وفاعلة ، وما إن يظهر الآخر حتي يسلب مني الأشياء فتتجه اليه وتتركنى وحيداً ، ولن يكتفى الآخر بأن يسلب منى الأشياء بل يسلبنى ذاتى ، فيحيلنى إلى موضوع له ، نعم فالآخر يسرق منى أشيائى وأصدقائى وأحبابى .

ثم إن الآخر يصدر علىّ أحكامه ، ويقيّم سلوكى، فأصير ، كما أبدو له ، لا كما أبدو لنفسى، وتحاول الأنا التقرب من الآخر بغية أرضائه عبر الحب والصداقة. إلا أن الصراع يظل قائماً، أنه صراع حتى الموت . وهكذا ناقش الفردانيون فكرة العزلة ، ولكنهم مع ذلك يؤكدون أن الإنسان ، موجود مع الآخرين .

وجاءت الفلسفة الشخصانية محاولة تجاوز العزلة التى أتسمت بها الفلسفة الفردانية ، ولكننا

منذ أن نلتقى ببرديائيف الفيلسوف الشخصانى الروسى نجده - يحلل فكرة العزلة تحليلاً عميقاً أيضاً، وقد أفرد لذلك كتاباً بعنوان «العزلة والمجتمع» ، فقرر بردیائيف أن المجتمع يعد أكبر خطر يهدد الشخص الإنسانى ، وأكد فى تعريفه للشخص؛ بأنه فرد ارتدى قناعاً يحمى نفسه من روح المجتمع/وأن المجتمع يشكل عبودية جديدة، ودعا إلى تحرر الفرد من عبوديته للمجتمع ، ورأى أن الأنا لا تحقق ذاتها إلا بتحررها من القيود الاجتماعية، وعدم جعل نفسها أداة موضوعية.

إلا أن بردیائيف ، بالرغم من ذلك ، لا يدعو إلى العزلة،بل إلى الاتصال بالآخرين فيرى أن على الذات ، لكى تخرج من عزلتها أن تلتقى بالآخرين ، غير أنه يرفض الاتحاد بهم بل الاتصال عبر الحب.

ولذا فإنه يضع حلاً لمسألة العزلة والتوحد بمفهوم الاتصال الروحى بين الذوات ، هذا الاتصال لا يخضع الذات لغيرها، ولا يحولها إلى موضوع ، بل هى علاقة ندية ، فكل ذات تمارس حريتها ووعيها مع الآخرين دون أن تفقد استقلالها ، فالأنا تبحث عن انعكاسها فى الآخر ، لتؤكد وجودها.

وهكذا يخرج بردیائيف من مأزق الفردانية التى تمجد العزلة إلى هذه الأنا الأخرى التى تعكس فى الآخرين ذاتها.

غير أن سارتر كان أكثر عمقاً فى تحليل هذه العلاقة ، فكل ذات حين تتجه للآخر لتعكس نفسها فيه ، تحيله إلى موضوع.

وحينما يصل بردیائيف إلى النتيجة التى توصل إليها سارتر؛ أى الاتصال بالذات الإنسانية عبر الحب والصداقة والمعرفة،رأى أن هذه العلاقة تمثل إحالة موضوعية،وللهروب من هذا المأزق يلجأ بردیائيف إلى ما يسمي بالاتصال الروحى بالذات الإلهية ، فيقرر بردیائيف أن العامل الإلهى وحده هو الذى ينتصر على العزلة ، وهكذا يتركنا بردیائيف وحيدين فى هذا العالم ، ويتجه بنا إلى عالم آخر، وبهذا يصل بردیائيف إلى تأكيد مقولة الفردانيين ، بأن الشخص حينما يندرج فى الجماعة يفقد سماته الشخصية .

«فليست الأنا التى تنتسب إلى الجماعة هى الأنا الأصيلة» هكذا يقول بردیائيف كما سبق ، فالأنا ممثلة لأدوار اجتماعية متعددة ، ولكنها لا تمثل دورها الحقيقي ولا شخصيتها الحقيقية .

أما مونيه فقد رفض النزعة الفردانية التى تحصر الفرد فى ذاته ، والنزعة الجماعية التى تذيب الفرد فى المجتمع ، ولكنه ، يعد /مثل بردیائيف/ أقرب للفردانية إذ يؤكد تميز الشخص وفرديته،

ويؤكد التعدد ويرفض التوحد، ولذا فإنه يؤكد على ضرورة الانشقاق والانفصال ويرى أن الشخص لايظهر إلا بانفصاله عن فرديته حين يتجاوزها ، وعن الآخرين الذين يلاشون ذاته ، ويفرضون عليه قيوداً لا تتفق مع نزوعه الذاتي ، ويدعو إلى تمزكز الذات أولاً حول نفسها ، لتعي ذاتها وتدرك تميزها، وتعود مرة أخرى للاتصال بالآخرين شريطة ألا تفقد خصوصيتها.

فمونييه يرفض العزلة داخل الذات كما يرفض السجن في الاشياء الموضوعية ، فالتشخصن حركة مستمرة للتحرر من كل عبودية داخلية أو خارجية .

والشخص يتسم بالتمركز والانفتاح ، إنه حركة متوترة وحبل مشدود بين الفردانية والجماعية، بين العزلة والاتصال.

وهكذا نكون قد درسنا الإنسان من الداخل عبر الفردانية والشخصانية ، ومن الخارج عبر النزعة الجماعية والموضوعية ، والشخصانية مرة أخرى باعتبارها فلسفة توفيقية .

خامساً - المقولات الأساسية للفردانية والجماعية :

وفي ختام هذه الرسالة التي تناولنا فيها دراسة ثلاثة مذاهب فلسفية هي : الفردانية والجماعية والشخصانية،وخضنا في أهم الإشكاليات التي دار حولها الجدل من قبل هذه الاتجاهات الثلاثة وعرفنا خصائص كل منها وخرجنا بنتائج محددة ، ولكننا لاحظنا أن الجدل سيستمر بين الفردانية والجماعية . إذ يشكلان قطبان لا يلتقيان ، أما الشخصانية فإنها تعد فلسفة توفيقية كما مر بنا.

ولذا فإننا سنحاول في نهاية هذه الرسالة أن نقدم المقولات الاساسية التي تشكل الأساس الفلسفي لكل من الفردانية والجماعية ، والشخصانية ، ونعتقد بأننا بهذا الأسهام المتواضع نكون قد وضعنا أيدينا على مقولات ومفاهيم ومبادىء عامة لهذه الفلسفات الثلاث،بحيث يدرك القارىء الفرق التام الذى لا لبس فيه بين هذه الاتجاهات الفلسفية وما تؤدى إليه من نتائج في المستوى الفكرى والعملي وفي الأخلاق والسياسة والاقتصاد ، وكل ما يخص الوجود الإنساني.

ونعتقد بأن هذه المقولات التي حاولنا البحث عنها لأنها موجودة لدى كل فيلسوف ، سواءً كان فردانياً أو جماعياً أو شخصانياً ، ورأينا أنها تعد نقطة انطلاق لأى مفكر أو فيلسوف في هذا الاتجاه أو ذاك، ولكنها كانت مفاهيم متناثرة في ثنايا أبحاثهم ولم تكن مرتبة، وقد بذلنا جهداً لمحاولة تجميع هذه المفاهيم وترتيبها بحيث يسهل على الباحث بمجرد أن يضع يديه عليها أن يتتبع كل خلفيات المذهب ونتائجه ، وسوف نعرض هذه المقولات على النحو التالي:

مقولات الفلسفة الفردانية :

(١) الذاتية .
(٢) المتناهي .
(٣) التعدد والتنوع .
(٤) الحرية والمصادفة.
(٥) الإبداع .
(٦) النسبية فى القيم والأخلاق .
(٧) الخطأ
(٨) الانتقاء والاختيار
(٩) الروح
(١٠) الفعل
(١١) المخاطرة والتمرد
(١٢) اتجاهات متعددة للحياة .
(١٣) الإمكان .
(١٤) القطيعة والطفرات والوثبة.
(١٥) الاختراعات .
(١٦) الفرد.
(١٧) اللامساواة والتميز
(١٨) الإرادة الفردية.
(١٩) أخلاق القوة .
(٢٠) الوعى الفردى.
(٢١) التصور الفردى.
(٢٢) منهج لا تاريخي.
(٢٣) اللحظة .
(٢٤) دور الفرد فى التاريخ .
(٢٥) المنهج الجدلى الكيفى

مقولات الفلسفة الجماعية :

(١) الموضوعية .
(٢) اللامتناهى.
(٣) الوحدة .
(٤) العبودية والضرورة .
(٥) الذاكرة والاتباع والمحاكاه .
(٦) الثبات والمطلق في القيم والاخلاق.
(٧) الصواب والحق .
(٨) وحدة المتناقضات .
(٩) المادة .
(١٠) العمل .
(١١) المحافظة على ما هو سائد.
(١٢) اتجاه واحد للحياة .
(١٣) الواقع.
(١٤) الاستمرار والتدرج .
(١٥) الاكتشافات.
(١٦) المجتمع .
(١٧) المساواة والتماثل .
(١٨) الإرادة العامة .
(١٩) أخلاق الضعف .
(٢٠) اللاوعى الجمعى .
(٢١) الرأى العام .
(٢٢) منهج تاريخى
(٢٣) الديمومة .
(٢٤) دور الجماهير ، والحتمية التاريخية.
(٢٥) المنهج الجدلى الكمى.

وقد لاحظنا أن الشخصانية تتفق مع الفردانية فى مقولاتها ، وهذا ما أكده برديائيف ، لكنها فى أحيان كثيرة تحاول التوفيق ، بين الذاتي والموضوعى ، مثلاً ، لكنها فى معظم المقولات تتفق مع الفردانية ، ولذا فإنها فلسفة إنسانية تؤكد حرية الانسان وتقدمه .

بهذا التقسيم المنهجى لمقولات الفلسفتين الفردانية والجماعية نتمني أن نكون قد وفقنا إلى وضع أيدينا علي الأسس الفلسفية التى تقوم عليها الفلسفتان اللتان تقتسمان تاريخ الفكر الإنساني منذ نشأته حتى الآن .

سادساً - الفردانية فلسفة جديدة :

(أ) من خلال فهم وتحديد المقولات الأساسية التي تقوم عليها الفلسفة الفردانية فإن الباحث يعتقد أن الفردانية فلسفة متماسكة تمتلك مفاهيم ومقولات محددة يتفق عليها كل من تعرضنا إلى أفكارهم فى هذه الرسالة ، ولذا فإننا نقترح استبدال الفلسفة الفردانية بالفلسفة الوجودية .

إذ يعتقد الباحث أن مفهوم « الفلسفة الوجودية » مفهوم مبهم وغامض ، فالوجود يشتمل على الإنسان والطبيعة ، ثم إن الوجود الإنسانى يتضمن الوجود الفردى والوجود الاجتماعى ...إلخ .

ومن خلال تتبع الباحث للفلسفة الوجودية وأهم الإشكاليات التى ناقشتها وأرقت مفكريها ، وتابع أهم ممثليها ، وجد أنه من الضرورى تجاوز ما يسمى بالفلسفة الوجودية واستبداله بفلسفة جديدة هى « الفلسفة الفردانية » .

فالفردانية هى الاسم الحقيقى لكل من عرفوا بأنهم فلاسفة وجوديون؛ لأننا لاحظنا أنهم جميعاً يبحثون فى الوجود الفردى العينى والملموس ، المتميز والمتفرِّد . ورفضوا جميعهم - بالإضافة إلى نيتشه - باعتباره رائداً لفلسفة الحياة ومؤثراً فاعلاً على الوجودية اللاحقة ، رفضوا هيمنة الجمهور على الفرد ، ورأوا أن الوجود اليومى مع الآخرين يشكل تهديداً للذات الفردية.

ولذا يعتقد الباحث أنه قد توصل إلى تسمية جديدة للفلسفة الوجودية ، وهى الفلسفة الفردانية.

ثم أن هذه الفلسفة التى يقدمها الباحث بمقولاتها ومفكريها لا ترتبط بالوجودية فقط ، بل تشمل - أيضاً - فلسفة الحياة ، والفلسفة البراجماتية وفلاسفة ومفكرين آخرين ينتمى بعضهم إلى علم الاجتماع مثل « جابريل تارد » وبعضهم إلى علم النفس مثل « ألفرد أدلر » و « كارل يونغ »، ومفكرين آخرين مثل « جوستاف لوبون » مؤسس الفلسفة الفردانية فى فرنسا ، ومن أهم فلاسفة التاريخ نجد أن « توينبى » ، و « شبنجلر » ينتميان إلى هذا الاتجاه - أيضاً - حيث يؤكدوا جميعهم على دور الفرد فى التاريخ ، وأنه خالق القيم والأفكار والأفعال .

وقد تتبع الباحث التطور التاريخى لهذه الفلسفة بعد أن حدد العناصر الأساسية والمقولات الفلسفية التى تقوم عليها الفلسفة الفردانية ، ولاحظ الباحث أن هذه الفلسفة تمتلك مقولات ومفاهيم يتفق عليها كل من درسنا أفكاره فى هذه الرسالة .

ولاحظ الباحث أن الفردانيين يتفقون جميعاً فى إجاباتهم عن الأسئلة التى وضعناها فى بداية هذه الرسالة. فهم يؤكدون الذاتية ويرفضون الموضوعية ، ويؤكدون على التعدد ويرفضون وحدة الموجودات والحقائق والقيم ، ويؤكدون على التميز الفردى ويحذرون من هيمنة الجمهور على الفرد.

وقد لاحظ الباحث أنه لم يكن يعرف قبل هذا البحث بفلسفة تحمل اسم الفلسفة الفردانية ، بل كان يطلق على بعض الفلاسفة بأن لهم نزعة فردية فقط ، ولكنهم يصنّفون ضمن تيارات فلسفية أخرى، مثل فلسفة الحياة والفلسفة البراجماتية ، والفلسفة الوجودية ..إلخ إلا أننا قد حددنا العناصر المشتركة لدى كل هؤلاء وأطلقنا على أفكارهم اسم الفلسفة الفردانية .

ولذا يقترح الباحث تجاوز ما يسمى بالفلسفة الوجودية وإحلال الفردانية محلها ، إذ تعد الفلسفة الفردانية التى نقدم مقولاتها وممثليها – فلسفة شاملة متماسكة لها أبعاد متعددة: دينية وأخلاقية وفلسفية وسياسية واقتصادية :

١ – ففى الجانب الدينى : تؤكد أن الإنسان مسئول عن أفعاله ، ولا توجد واسطة بين الإنسان الفرد والذات الإلهية .

٢ – وفى الجانب الأخلاقى : تؤكد الفردانية أن القيم الخلقية يصنعها الأفراد ، فهى ذاتيه ونسبية، وليست من صنع أية قوى أخرى تعلو على الإنسان .

٣ – وفى الجانب الفلسفى : تؤكد الفردانية على التعدد فى مقابل الوحدة ، وعلى الذاتية فى مقابل الموضوعية ، وعلى الإرادة الفردية فى مقابل الإرادة العامة ، وتؤكد على العاطفة فى مقابل العقل ، والحرية فى مقابل الضرورة .... إلخ .

٤ – وفى الجانب السياسى : تؤكد الفردانية الحريات الفردية واحترام الرأى الآخر انطلاقا من إيمانها بالتعدد .

وبما أنها تنطلق من فكرة التميز والتفرُّد الذى يعد الهدف الأسمى الذى تسعى إليه البشرية ، فإنها ترى أن فرض المساواة بين الأفراد يتضمن إلغاء التفرُّد ، وفرض التماثل والتشابه فى العقول. وفى هذا قضاء على ما أنجزه التطور البشرى والذكاء الإنسانى عبر ملايين السنين .

وترفض الفردانية السياسية خضوع الأفراد لرأى الأغلبية كما يحدث فى الممارسات الخاطئة فى الأنظمة الديمقراطية؛ إذ ترى الفردانية أن الديمقراطية تشكل عبودية جديدة ضد الفرد ، حيث

يمكن استبداله بغيره ونهميش دوره الفاعل .

بيد أن الفردانية لا تدعو إلى الاستبداد الفردى بل إلى احترام وتأكيد التعددية الفكرية والسياسية والأيديولوجية ... إلخ .

وترى أنه لا يمكن البحث عن الحقيقة عبر الرأى العام لأنه متقلب تسيره القوى المهيمنة على السلطة . ولا يمكن الاعتماد إلا على التصور الفردى . ولـذا تـرى الفردانية أن اللامساواة هى الأداة الممكنة والاقوى لتقدم الحضارة وارتقــاد الإنسان.

٥- وفى الجانب الاقتصادى : تؤكد الفردانية على حرية المنافسة كوسيلة للازدهار الاقتصادى والاجتماعى* . لكنها تدعو أيضاً إلى حماية الأفراد من الاستغلال الرأسمالى .

(ب) أما الفلسفة الشخصانية فتعد فلسفة توفيقية بين الفردانية والجماعية .

فعلى الرغم من انطلاقها من الأسس نفسها التى قامت عليها الفلسفة الفردانية ، إذ تؤكد الذاتية ، والتعدد والحرية والنسبية وترفض كل أشكال العبودية التى تمارس فعلها على الشخص، إلا أنها تحاول تجاوز الفردانية والجماعية معاً ، وقد لاحظنا أنها فلسفة توفيقية للأسباب التالية :

١- فهى تؤكد الذاتية ولكنها لا ترفض الموضوعية.

٢- وتؤكد على أهمية العزلة للشخص وتمركزه، ولكنها تؤكد ضرورة الانفتاح والتواصل مع الآخرين . يقول مونييه الانغلاق ومعاودة التوثب هما : مقولتان أساسيتان من مقولات الشخص.

٣- وتؤكد أن الحقيقة ذاتية وشخصية ولكنها تؤمن بحقائق موضوعية .

٤- ترفض الاشتراكية الماركسية،وتؤكد أهمية الملكية الخاصة كشرط لتحقيق الشخص لوجوده وكماله وحريته ، ولكنها مع ذلك تدعو الى اشتراكية تواصلية، تسمى بالاشتراكية الشخصانية أو الاشتراكية التواصلية التى تقوم على مفاهيم التواصل الروحى وعلى الحب والتعاون ، وقد وجدناها فكرة غامضة وغير واضحة .

(*) انظر فى هذا wiener. p. ibid : p : 6000 - 603

٥- تؤيد مقولات الفلسفة الفردانية وتنطلق منها ، ولكنها ترفضها فى الوقت نفسه ، وترفض الجماعية وتلتحم معها أيضاً .

٦- تؤكد الفردانية أن العلاقة بين الأنا والآخر تتسم بالصراع ، أما الشخصيات فترى أن هذه العلاقة تتسم بالتعاون والتواصل ، ولكنها تعود لتؤكد أهمية الصراع .

٧- ترى الفردانية أن الإنسان لا يحقق وجوده إلا يتجاوز الحياة اليومية التى تعد تجسيداً للموضوعية، وأن هذا الوجود اليومى هو سقوط للذات وتبديد لقواها . أما الشخصانية فترى على العكس من ذلك أن الشخص لا يحقق وجوده إلا بالخروج عن فرديته وعزلته ، هذا هو الفرق الأكثر أهمية بين الفردانية والشخصانية.

إلا أن الفردانية لا تدعو إلى العزلة المطلقة بل إلى عزلة مؤقتة تتمكن فيها الذات من تجميع قواها وطاقاتها لتعود كذات فاعلة فى التاريخ ، وهذا ما تصل إليه الشخصانية ، ولذا فإنها تظل متطفلة على أبحاث الفردانية والجماعية معاً .

٨- فى الوقت الذى يمجد فيه « نيتشه » حب الذات نجد أن برديائيف يرى فى حب الذات وفى الأنانية التى دعا إليها « نيتشه » ، نوع من أنواع العبودية ، عبودية الذات لنفسها . ويمكن أن نجد فى هذه الفكرة فرقاً بين نيتشه وبرد يائيف .

٩- يعارض بردياثيف العلم ويرى أن الحضارة ومنجزاتها تؤدى إلى العبودية . وهذه نظرة متشائمة إذ لا يمكن رفض التقدم العلمى باسم الحرية ، لأن العلم يحقق الحرية ، ولذا فإن بردياثيف يتفق مع جان جاك روسو فى هذه الفكرة المتشائمة والمتناقضة .

١٠- فى الوقت الذى دعا فيه نيتشه إلى أخلاق القوة ورفض أخلاق العبودية والضعف والاستكانة ، نجد أن بردياثيف يرفض هذا التمجيد لأخلاق القوة ، ويدعو إلى أخلاق تقوم على الرحمة والتسامح ، أما مونييه فيؤكد على فضيلة القوة لتطور الشخص .

١١- تؤكد الشخصانية على النهج الديمقراطى حلاً للجدل القائم بين الاستبداد الفردى والاستبداد الجماعى ، إلا أنها تتفق مع الفردانية فى رفض المساواة ، وتؤكد أن اللامساواة هى الوسيلة الممكنة للارتقاء . وفى الأخلاق تؤكد الشخصانية أن القيم يخلقها الشخص فهى ذاتية ولكنها تُرفع إلى مستوى القيم الموضوعية .

وأخيراً فإن الشخصانية فلسفة إنسانية تؤكد على حرية الإنسان واستقلاله وتواصله مع الآخرين وتؤكد على مسئوليته عن أفعاله .

(ج) أما الجماعية فإنها تختلف عن الفردانية والشخصانية في معظم تلك العناصر ، وتعد النقيض المباشر لهما، إذ تؤكد أن الأخلاق مستقلة عن الأفراد ، فهي أخلاق موضوعية وليست ذاتية ، وتؤكد الوحدة وتلغى التعدد ، وتؤكد الحتمية والضرورة وتتجاهل الحريات الفردية والشخصية. وتؤكد الإرادة العامة في مقابل الإرادة الفردية ، والعقل الجماعي في مقابل العقل الفردى ، ولا تهتم بالعواطف والانفعالات الذاتية .

وفي الجانب السياسي تجسد الجماعية النزعة الشمولية والاستبداد الفردى والجماعي ، وتفرض المساواة في التنازل عن الحريات الفردية والشخصية للحاكم أو للسلطة المعبرة عن الأمة . ولذا فإن الجماعية والشمولية تتعارض مع الديمقراطية.

إن رفض الديمقراطية هو القاسم المشترك بين الفردانية والجماعية ؛ إلا أن الفردانية لا ترفضها على حساب حرية الفرد ؛ بل ترى فيها نوعاً من أنواع العبودية ، فالفردانية تدعو إلى ديمقراطية أكثر فردية ؛ أى إلى تخليص الديمقراطية من مضمونها الجماعي والشمولي ، أما الجماعية فإنها ترفض الديمقراطية على حساب الحريات الفردية والشخصية لتؤكد الصالح العام بدلاً من مصالح الأفراد وحرياتهم .

ولذا فإن الشخصانية هى المركب الجدلى لهذا الصراع بين الفردانية والجماعية ، فتؤكد الديمقراطية كوسيلة لنمو الشخصيات ، وتحقيق الذات من خلال المشاركة السياسية .

نتائج البحث

من خلال استعراضنا للمذاهب الفلسفية الثلاثة الفردانية والجماعية والشخصانية ، وبعد أن تعرفنا على تصوراتها عن إشكالية الإنسان المعاصر ، وعرفنا أهم المقولات التى تقوم عليها كل فلسفة من هذه الفلسفات ، وعرضنا الاختلافات القائمة بينها ، وفى محاولة للحصول على إجابات للتساؤلات التى وضعناها فى مقدمة هذه الرسالة توصلنا إلى نتائج هامة ، وهى نتائج يؤمن الباحث بها ويدافع عنها ، وهى على النحو الآتى :

١- يقترح الباحث استبدال الفلسفة الفردانية بالفلسفة الوجودية ، فالفردانية هى الاسم الحقيقى لكل الفلاسفة الذين بحثوا فى إشكالية الإنسان الفرد ، وهذا ينطبق على الفلسفة الوجودية ، وفلسفة الحياة ، والفلسفة البراجماتية ، وفلاسفة آخرين ذكرناهم فى سياق هذه الرسالة .

٢- كان سارتر صادقاً وعميقاً فى تحليله لعلاقة الأنا بالآخر ، فالآخر يشكل مصدر قلق للأنا ، فأنا أخضع دوماً لأحكام الآخر على سلوكى وأفكارى ، ولذا فإننى لا أحقق ذاتى الفاعله إلا بتحررى من إحالته الموضوعية لذاتيتى ، ولذا قال سارتر : « الجحيم هو الآخرون » لأننى إن اعتزلتهم عشت فى غربة (لأن وجودى هو وجود مشترك ، ووجود من أجل الغير ، كما أنه وجود من أجل ذاتى) وحين أعود إليهم أعيش فى اغتراب جديد وعزلة أشد وطأه من العزلة الأولى . وهكذا يعيش الفرد حالة نفسية متوترة بين العزلة الخارجية والعزلة الداخلية.

إن الأنا لا تحقق وجودها إلا مع الآخر ، إلا أن طبيعة العلاقة بين الأنا والآخر تتسم بالصراع ، وما الحب والتعاون والسلام إلا مظاهر من مظاهر الصراع نفسه،فالصراع هو القانون العام للوجود الإنسانى .

٣- تعنى الذاتية تحقيق وجودنا وكما لنا الإنسانى ، وتعنى الحرية والإبداع ، أما الموضوعية فتعنى الحياد وتتضمن تهميش ينبوع الحياة فينا وتجميده .

وتعنى الموضوعية إخضاع إرادة الحياة لقوانين طبيعية واجتماعية تتجاوز الإنسان ، فما ينبض بالحياة هو الإرادة والعاطفة ، وما يؤذن بتدمير الحياة هو الخضوع للضرورة والإرادة العامة ، والقانون .

الحياة صدفة ومفاجأة ، وتوثب وتمرد وارتقاء وإبداع .

٤- يعد العقل أداة للإرادة البشرية ووسيلة لآمالنا وطموحاتنا ، فالعقل يمثل الجانب الموضوعى ، بينما تمثل العاطفة والإرادة الجانب الذاتى فى الإنسان .

فهناك جدل وتوتر متبادل بين العقل والإرادة ، فالعقل يكتشف القوانين الكامنة فى الأشياء ، ويحدد العلاقات والروابط والأسباب والعلل ، ويمثل الضرورة والقانون ، إذ يضع أمامنا البدائل والممكنات ويتوقف دوره عند ذلك الحد ، أما الأفعال فهى نتاج لإختيار الإرادة ، « إرادة الحياة فينا » ، وتتسم بالتوثب والانقطاع وليس بالتدرج ، بالحرية والمصادفة وليس بالضرورة والحتمية .

العقل يمثل القانون ، والضرورة ، أما الإرادة فتمثل ينبوع التقدم والارتقاء ، والعقل أداة والحياة هدف وغاية نسعى إليها .

٥- يرى الباحث أن دوركايم وأنصار الوعى الجمعى قد جانبهم الصواب ، فليس صحيحاً أن المجتمع هذه (القوى الوهمية والخفية) هو الذى يبدع الأخلاق ويخلق القيم - بل نعتقد على العكس تماماً - أن مصدر الأخلاق والقوانين والأيدلوجيات السياسية والنظريات العلمية كل تلك المظاهر هى حقائق فردية ، بمعنى أن الفرد هو خالقها ومبدعها . وكان على المجتمع أن يعتنق تلك الأديان التى بشر بها الأنبياء والرسل ، واعتقد بها ملايين الناس ، حتى يومنا هذا ، وكذلك الأمر فى سائر أنواع الفكر ، فالفرد هو صانع التاريخ ، ومبدع القيم ، أما المجتمع فإنه يقلد ويحاكى أفكار العظماء والمفكرين . إن الفرد واع بذاته ، أما المجتمع فإنه يسلك سلوكاً غير واع يتسم بالتكرار والمحاكاه والتقليد . ولذا فإن الحقائق والقيم ذاتية وليست موضوعية .

ولذا لا توجد حقائق مطلقة وقبلّية ، بل حقائق نسبية ومتغيرة ، ومتعددة بتعدد الأفراد ، فالفرد أو الشخص هو خالق القيم والأفكار والأفعال التى غيرت مجرى التاريخ .

والحقيقة هى ما نعتقد بصحتها ، ونفعها ، والخطأ هو مالا نعتقد به ، فالاعتقاد يعد مبدأ أساسياً للتقييم ودافعاً جوهرياً للفعل .

٦- وكما أن الحقيقة فردية وذاتية وليست موضوعية ، فإنه لا يمكن البحث عن الحقيقة لدى ما يسمى بالرأى العام أو لدى الجمهور ، لأنها لا تحتاج إلى أغلبية لتكون صادقة ، بل على العكس كلما زاد عدد التجمع ضاعت الحقائق وتلاشت الفردية ، وساد الوعى الزائف ،

والاشاعة ، والمحاكاة ، والتقليد ، وانعدام المسئولية .

٧- التعدد والتنوع هما الحقيقتان المطلقتان فى هذا الوجود ، ولا تتقدم الحضارة ولا تنمو إلا بتنمية التعدد والتنوع .

وبناءً على ذلك فإن مستقبل القومية العربية يرتبط بتنمية التنوع والتعدد ، فى اطار وحدة الهوية الواحدة التى تجذّرت عبر الاف السنين .

٨- انطلاقاً من القول بالحقيقة الذاتية وبالتعدد، فإن ذلك يتضمن تأكيد الإرادة الفردية التى هى إرادة الحياة وينبوع التقدم والارتقاء والثراء فى هذا العالم ، فما هو حقيقى هو الإرادة الفردية، صانعة التاريخ والحضارات .

أما ما يسمى بالارادة العامة فهى فكرة خرافية وإسطورة اخترعها الفلاسفة المثاليون من أمثال جان جاك روسو ، وهيجل ، الذى قال بالفكرة المطلقة، فلا يوجد إلا الأفراد . وإرادتهم الفردية وما يخلقونه من قيم وأفعال .

٩- والقول بالإرادة الفردية يتضمن تأكيد الحرية ورفض أي شكل من أشكال العبودية والمطلق ، فالتاريخ نتاج لأفعال الناس الأحرار .

١٠- من المؤكد أن وعى الفرد ونفسيته وشعوره وانفعالاته الكيفية المتغيرة لا تتكرر لدى غيره ، فالأفراد غير متشابهين وغير متساوين فى الوعى والانفعال والعواطف والأهداف والغايات .. إلخ ولكن ما إن ينخرط الفرد فى الجماعة حتى يخفى معظم تلك السمات الفريدة التى تميزه عن غيره، وتتوارى لتظهر على أنقاضها أنماط سلوكية وانفعالية جديدة .

فالفرد فى هذه الحالة يرتدى قناعاً ليصير شخصاً وهذا يعنى أنه يخفى تميزه ، ومشاعره ، ويسلك وفق ما تريده الجماعة ، إنه يرتدى هذا القناع ليحمى ذاته من الآخرين .

ففى حال الاجتماع تظهر نفسية اجتماعية جديدة مشتركة ، تمثل ما هو مشترك بين جميع أفراد الجماعة حسب أهدافهم المشتركة ويظهر ما يسمى بالوعى الجماعى أو العقل الجماعى المشترك ، هذا الوعى الجديد يختلف كليةً عن وعي كل فرد حين يكون منفرداً ومتوحداً مع ذاته، ذلك أن الوعى الجديد يشكل مجموع إرادات الأفراد وأهدافهم : وهى أهداف مشتركة ،

وما يشتركون فيه هو هدف واحد لدى كل فرد من عدد لا يحصى من الأهداف والغايات والرغبات الموجودة لدى كل فرد .

لذا فإن الوعى الجديد أو النفسية الجديدة لا تمثل وعى كل فرد ولا نفسيته ، فهو لا وعى، إنها روح جماعية تسمى بروح الجمهور ، أو الرأى العام، وهذه الروح متقلبة متغيرة بتغير الأفراد والهدف الذى يجمعهم .

ولذا فإن الوعى الجماعى هو وعى زائف يلغى الوعى الحقيقى الذى هو وعى فردى ، ويتمثل هذا اللاوعى الجماعى فى المظاهرات والاحتجاجات التى تتسم بالعنف ، حيث نجد أن فرداً واحداً يبدأ بفعل ما ويتبعه الآخرون بصورة تلقائية ، دون أن يدركوا أبعاد الفعل والنتائج التى ستؤول إليها تلك الأفعال .

وهكذا يمكن أن نقول إن النفسية الجماعية لا تمثل وعياً فردياً ، بل روح عامة تسرى فى الجماعة فتحولها إلى آلة تحركها تلك الروح المسيطرة .

فالجماعة تعيش على الإشاعة والاسطورة والتقليد والمحافظة ، وفى الميدان العام لا مجال للاقناع بالحجج العقلية والمنطقية،بل باستثارة العواطف ، هكذا كان الزعماء يحركون الجماهير باستثارة عواطفها وليس عقولها .

١١- ثم إنه كلما زاد حجم الجماعة زاد اغتراب الفرد واشتدت عزلته ، وقل ابداعه وخبا تفكيره ، وكلما زادت الجماعة فى الاتساع والكثرة قل الاعتماد على الذات ، فالفرد يشعر بأنه عاجز عن عمل أى شئ دون الاعتماد على الآخرين ، والآخرون يشعرونه بعدم جدواه ، إذ يمكن استبداله بغيره ، إنه رقم لا أهمية له ، وهنا تتلاشى الفردية ويختفى التميز ، وهذا ما حذر منه كل الفلاسفة الفردانيين .

١٢- يمكن القول بأنه كلما قل عدد الجماعة زاد عدد المبدعين فيها والعكس صحيح . ففى الجماعة يسود التقليد والمحافظة والإشاعة، ولا يظهر الإبداع إلا فى مرحلة تمركز الذات حول نفسها ، إذ يساعد التمركز الفرد على تجميع قواه وطاقته وفهم نفسية الآخرين ، فيزداد معرفة بالواقع بعد أن عاشه وتأمله ، فيعود من جديد كالعاصفة التى تقتلع الأشياء من جذورها . فيأتى ليقتلع الفساد ويحدث الثورة فى نفسية الناس ويتم التغيير ، كان هذا هو درب الأنبياء والقادة

والزعماء والمفكرين والثوار .

١٣- تعنى المساواة فرض التماثل والتشابه بين الأفراد والشعوب ، وهذا يؤدى إلى الجمود والتخلف والكسل والتواكل وإلغاء المسئولية الفردية وإلقائها على الآخرين ، ولذا لابد من تنمية اللامساواة وتعميقها وصولاً إلى الارتقاء.

ثم إن المساواة تفترض الإكراه والعنف لإجبار الناس على التنازل عن خصائصهم وتميزهم وتفرّدهم ، وبكلمة أخرى عن حياتهم الفردية ، أما اللامساواة فتتضمن ترك المجال لممارسة الحرية وإظهار التنوع وتنمية الإبداع، فليس صحيحاً أن الحرية ترتبط بالمساواة،بل إن كلاً منهما يعد نقيضاً للآخر ، فالمزيد من المساواة يتضمن المزيد من العبودية ، والمزيد من اللامساواة يتضمن المزيد من الحرية .

فإما أن نختار بين الحرية أو المساواة ، بين الحرية والعبودية ، أو بين المساواة واللامساواة ، ونحن نفضل أن نختار اللامساواة ، لأنها تؤدى إلى الحرية . لكننا نؤكد على المساواة فى الحقوق والحريات.

١٤- تعد الديمقراطية امتداداً منطقياً للقول بالتعدد والتنوع وتنمية لهما فى المجال السياسى ، وهى أداة مناسبة للتنافس وتحقق الذات لوجودها ، إلا أننا نرى أن الديمقراطية صارت تمثل شكلاً جديداً من أشكال العبودية؛ عبودية الأكثرية للأقلية،ثم إنها تهمل كثيراً من العناصر الفاعلة فى المجتمع ؛ لكونها لم تنخرط مع الأغلبية .

ولذا فإن الكفاءات المبدعة لن تظهر إلا فى ظل ترك المنافسة الشاملة لكل الأفراد ؛ لأن الحياة والشعوب لن تتقدم إلا بمساهمة كل العناصر الفاعلة فى المجتمع .

ولذا نرى أن الديمقراطية ترتد على نفسها فى نهاية الأمر فتلغى التنوع حين تجسد هيمنة الأغلبية وهذا يعنى إلغاء دور الأقلية وتجميد نشاطها إلى دورة انتخابية قادمة.

وهكذا يصل الإنسان فى بحثه عن اسلوب للحكم والارتقاء إلى التناقض من جديد ، فالفكرة تؤدى إلى نقيضها ، ففى الوقت الذى كانت الديمقراطية تعد هدفاً تسعى إليه الشعوب والأفراد لتحقيق الحرية، نجدها قد تحولت إلى نقيضها ؛ أى إلى العبودية ، ولكنها عبودية هذه المرة مقبولة من غالبية الناس .

وإيماناً منا بأن التعدد والحرية والنسبية والتنوع هى حقائق مطلقة فنرى ضرورة تجاوز الديمقراطية أو اصلاح عيوبها ، فنحن ندعو إلى ديمقراطية أكثر فردية بتخليص الديمقراطية الحالية من مضمونها الجماعى والشمولى . وهذا لا يعنى العودة إلى الديكتاتورية/بل إلى المزيد من الحريات الفردية والمزيد من المنافسة/ولكن مع حماية الأفراد ضعيفهم وأفضلهم من هذه المنافسة . وينبغى البحث عن أسلوب جديد يتيح الفرصة لكل الأفراد ، ويمكّن المبدعين من المساهمة فى إحداث التغيير .

فالديمقراطية مرحلة لابد من تجاوزهما إلى ما هو أفضل/إذ لا يوجد أى مطلق فى الحياة الإنسانية .

١٥- تمثل الشخصانية التوفيق والازدواجية بكل ما تعنى الازدواجية من معنى ، فقد شكلت آراؤها حلولاً توفيقية ووسطية بين الفردانية والجماعية .

وما يميز الشخصانية عن الفردانية يكمن فى :

تأكيدها للديمقراطية حلاً للصراع بين الفرد والمجتمع، ثم إن الشخصانية تتسم بنزعتها الإيمانية ودعوتها للاتصال بالآخرين . أما ماعدا ذلك فإنها تتفق مع الفردانية إذ تؤكد أن الحقيقة شخصية تكنها ترفعها إلى مستوى المطلق .

١٦- الأفراد هم صانعوا الحقائق والقيم والتاريخ وليست الجماهير إلا أداة بيد القوى المبدعة للأفراد العظام . فالشعب والجمهور بطبعه محافظ وتفكيره يتسم بالوسطية والتقليد ويعيش على الإشاعة، ولذا فإن وعيه يتسم بالزيف.

أما الفرد فإنه ثورى ومتحرر ، وتتسم أفكاره بالتغير والإبداع ، وإذا أردنا التغيير والارتقاء فلابد من إحداث التغيير فى عقلية الجماهير ونفسيتها ، لكى تساهم فى التسريع من عملية الارتقاء الحضارى ، أما تكريس الوعى الزائف لديها فإن ذلك يؤدى إلى جمود الطاقات البشرية الكامنة فى الأفراد ، لأن الجماهير غير المدركة للمستقبل تقف عائقاً أمام الجديد ومن يمثلونه من الأفراد الذين يتسمون بالإبداع والمخاطرة .

١٦- إن الاحزاب والقوى السياسية فى وطننا العربى تجسد الوعى الزائف الذى عفا عليه الزمن والمتمثل فى :

وعى الطائفة والقبيلة والعرق والجهة ، وإن ارتدت قناعاً أيديولوجيا جديداً يسارياً أو يمينياً ، إلا أنها بذلك تخفى وعيها المتخلف وتكرسه فى نشاطها اليومى . ومتى تحررت تلك القوى السياسية من ذلك الوعى المتخلف حينئذ يمكن الحديث عن الأحزاب والقوى السياسية التى تناضل من أجل تقدم شعبنا العربى الواحد.

ومتى ما وجدنا تلك القوى السياسية تعتنق المبادئ والايدولوجيات السياسية التى تعالج إشكالية الإنسان المعاصر ، حينها يمكن الركون عليها أما احتفاظها بالوعى القديم ، فإن ذلك يشكل خطراً جسيماً على مستقبلنا .

إن الأفراد المبدعين فى إطار هذا الوعى الزائف يتعرضون للقهر من قبل الأحزاب والمؤسسات الحكومية التى تعد امتداداً لمؤسسات المجتمع القديم ، إذ لا ينظر إلى كفاءة الفرد وأدائه بل إلى انتمائه الزائف لتلك الأنماط المتخلفة من السلوك .

١٨- القوة هى الهدف الأسمى الذى يتجه إليه الأفراد والشعوب، وما الحضارات إلا التجسيد الفعلى للقوة ، فالقوة تحقق الحرية للأفراد والشعوب معاً . ولذا ينبغى أن نسعى إلى القوة وامتلاك مصادرها ، وأن نزيل كل ما يعترض سبيل الوصول إليها .

فالقوة تتعارض مع العبودية والمساواة ؛ لأن المساواة تفرض نمطاً واحداً من السلوك والاعتقاد والتفكير، ومستوىً واحداً من أنماط الحياة ، وتلغى التنوع الذى هو مصدر القوة وينبوع الحياة ، فاللامساواة مرة أخرى هى الوسيلة الأكثر واقعية للوصول إلى التفوق والقوة . ثم إن الإرادة الفردية هى أهم وسيلة لتحقيق القوة ، وللقوة مظاهر متعددة . علمية وفكرية وأخلاقية واقتصادية .. إلخ .

والأقوى هو الذى يضع معايير الخير والشر .والحق والباطل ، فالثورات السياسية والاجتماعية التى شهدها التاريخ كانت تأتى كالعاصفة تقتلع الوضع السائد من جذوره وتؤسس قيماً جديدة تلبى حاجات المجتمع الجديد .

وهكذا لابد أن نهدم قيم الضعف التى تربى فينا السكينة والاستسلام ونبنى على أنقاضها قيماً تربى فينا معانى القوة والبطولة، وما أحوجنا فى وطننا العربى إلى إمتلاك القوة، وإلى فلسفة ثورية جديدة تجسد القوة فى تفكير أجيالنا القادمة . فالسلام لن تحصل عليه إلا الشعوب القوية ، أما

الشعوب الضعيفة فإن مصيرها الانقراض ، وأحداث التاريخ تؤكد ذلك .

ولذا فإن الصراع يعد عاملاً أساسياً في نمو الشخصيات العظيمة ، ويساعد على تقدم الشعوب وارتقائها .

١٩- يساعد الاختيار على تقدم الوعي والحضارة ، أما الجمع بين المتناقضات فإنه يؤدى إلى الجمود والتردد عن مباشرة الفعل ، ويؤدى إلى التوقف عن الأفعال الإبداعية .



المراجـــع



قائمة بالمراجع العربية

(١) ابن منظور ، لسان العرب ، دار المعارف بمصر ، الجزء الخامس ، طبعة جديدة.

(٢) ابن سيناء ، الشفاء ؛ الفن الأول من جملة العلم الرياضى، أصول الهندسة، مراجعه ابراهيم بيومى مدكور، تحقيق عبدالحميد صبرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٦.

(٣) أفلاطون ، الجمهورية ، الكتاب السادس ، ترجمة فؤاد زكريا ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر.

(٤) الكسندر تيتارينكو؛ علم الأخلاق، دار التقدم موسكو ، ١٩٩٠.

(٥) أ. وولف ؛ فلسفة المحدثين والمعاصرين ؛ ترجمة ابو العلا عفيفى، سلسلة المعارف العامة ، مطبعة لجنة التأليف والنشر، ١٩٤٤.

(٦) الشيخ عبدلله البستانى ، الوافى ، معجم وسيط اللغة العربية، مكتبة بيروت ، طبعة جديدة، ١٩٩٠ .

(٧) إمام عبدالفتاح؛ تطور الجدل بعد هيجل ، الكتاب الثالث ، جدل الإنسان ، دار التنوير بيروت، الطبعة الأولى ، ١٩٨٤ .

(٨) إمام عبدالفتاح؛ كيركجورد ؛ رائد الوجودية، الجزء الأول .

(٩) ــــــــــــ ؛ الطاغية ، دراسة فلسفية لصور الاستبداد السياسي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد ١٨٣، مارس ١٩٩٤ .

(١٠) إسماعيل المهدوى، معنى الديمقراطية فى الايديولوجية الجديدة، القاهرة، ١٩٨٩.

(١١) إنجلز؛ – فى – ماركس وإنجلز ولينين ؛ بصدد الديمقراطية البرجوازية، والديمقواطية الاشتراكية ، ترجمة إلياس شاهين، دار التقدم موسكو ، ١٩٨٦.

(١٢) إميل برهييه ، تاريخ الفلسفة ، الفلسفة الحديثة ، (١٨٥٠ – ١٩٤٥م) ترجمة جورج طرابيشى ، دار الطليعة بيروت ، ط ١ ، ١٩٨٧.

(١٣) إميل برهييه ، اتجاهات الفلسفة المعاصرة ، ترجمة محمود قاسم ، دار الكشاف للنشر والطباعة، القاهرة ، سلسلة الألف كتاب (بدون تاريخ) .

(١٤) إريش فروم؛ ما وراء الأوهام ، ترجمة صلاح حاتم ، دار الحوار اللاذقية، سوريا – الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

(١٥) بنرويي . أ. ؛ مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا ، ترجمة عبدالرحمن بدوي ، ج٢، دار النهضة العربية ، ١٩٦٧م .

(١٦) السيدة جابر محمد خلال ، الشخص فى فلسفة برايتمان؛ دراسة فى الشخصانية التأليهية الأمريكية المعاصرة ، المكتبة القومية الحديثة ، طنطا ، ١٩٩٢ .

(١٧) البريس ، ر.م؛ سارتر والوجودية ، ترجمة سهيل إدريس ، دار الآداب بيروت ، الطبعة الثالثة، ١٩٦٢م.

(١٨) إدوارد . م . بيرنز ، التظريات السياسية فى العالم المعاصر، ترجمة عبدالكريم أحمد، دار الآداب بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٨م.

(١٩) السيد محمد بدوي ، نظريات ومذاهب اجتماعية ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٩م.

(٢٠) الكسندرروشكا ، الابداع العام والخاص ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، العدد ١٤٤، ديمسبر ١٩٨٩، ترجمة غسان عبدالحى أبو فخر.

(٢١) الشيخ أحمد رضا، معجم متن اللغة العربية ، المجلد الثالث ، دار مكتبة الحياة، بيروت ، ١٩٥٩.

(٢٢) الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي ، المجلد الأول ، ط ١ ، ١٩٨٦م .

(٢٣) الموسوعة الفلسفية : وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين ، بإشراف م. روزنتال و ب. يودين ، ترجمة سمير كرم ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، ط ٤، ديسمبر ١٩٨١م .

(٢٤) بول تيليش ؛ الشجاعة من أجل الوجود، ترجمة كامل يوسف حسين ، المؤسسة الجامعية للدراسات ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٧م .

(٢٥) بولس سلامة ؛ الصراع فى الوجود، دار المعارف بمصر ، (بدون تاريخ) .

(٢٦) بوشنسكي. إ.م الفلسفة المعاصرة فى أوربا ، ترجمة عزت قرنى ؛ سلسلة عالم المعرفة، سبتمبر، ١٩٩٢م.

(٢٧) بول فولكييه؛ هذه هي الوجودية، ترجمة محمد عيناني ، دار بيروت للطباعة والنشر ، بيروت، ١٩٥٣.

(٢٨) بشارة صارجي؛ الإنسانية في الفلسفة والعلوم الانسانية عند سارتر؛ مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد الثالث تموز ، ١٩٨٠، مركز الإنماء القومي ، بيروت .

(٢٩) بردياتيف ، نيقولاي ، العزلة والمجتمع ، ترجمة فؤاد كامل الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، ١٩٨٢م .

(٣٠) بردياتيف ، نقولاي ، الحلم والواقع، ترجمة فؤاد كامل الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، ١٩٨٤ .

(٣١).باشلار: جاستون: حدس اللحظة؛ ترجمة رضا عزوز، الدار التونسية.

(٣٢) توغاريتوف ؛ ف . ب، الطبيعة والحضارة والإنسان ، ترجمة رضوان القضماني ، ونجم خريط؛ دار الفارابي ، بيروت ، ١٩٨٧ .

(٣٣) تيماشيف ؛ نيقولا ؛ نظرية علم الاجتماع ؛ طبيعتها وتطورها؛ ترجمة محمود عودة، وآخرون دار المعارف ؛ بمصر ، ١٩٧٠ .

(٣٤) جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، الجزء الأول ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٨٢م.

(٣٥) جميل صليبا، المعجم الفلسفي ، الجزء الثاني ، دار الكتاب اللبناني ، ١٩٨٢م .

(٣٦) جان جاك شوفالييه ، تاريخ الفكر السياسي؛ من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، بيروت ط ١ ، ١٩٨٥.

(٣٧) جاك ماريتان ، الفرد والدولة ، ترجمة عبدالله أمين ، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت ، ١٩٥١م .

(٣٨) جارودي ؛ روجيه ، نظرات حول الإنسان ، ترجمة يحي هويدى، المجلس الأعلي للثقافة، القاهرة ، ١٩٨٣م .

(٣٩) جان فال ، من تاريخ الوجودية ، (نصوص فلسفية مختارة من التراث الوجودى) ، ترجمة فؤاد كامل ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٧م .

(٤٠) جان فال: الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر؛ ترجمة. فؤاد كامل؛ دار الكاتب العربي للطباعة والنشر؛ القاهرة.

(٤١) جان فال: طريق الفيلسوف، ترجمة أحمد حمدى محمود، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، ١٩٦٧.

(٤٢) جون ماكوري ، الوجودية ، ترجمة إمام عبدالفتاح ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد ٥٨ ، المجلس الوطني للثقافة ، الكويت، أكتوبر ١٩٨٢ .

(٤٣) جورج سنتيانا، مولد الفكر وأبحاث فلسفية أخري ، ترجمة لجنة من الأساتذة الجامعيين، منشورات دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ١٩٦٨م .

(٤٤) جيلين تندر ، الفكر السياسي ، الأسئلة الأبدية، ترجمة محمد مصطفي غنيم ، الجمعية المصرية للنشر والمعرفة والثقافة العالمية ، القاهرة ، ط ١ ، ١٩٩٣م .

(٤٥) جورج لوكاكش ؛ تحطيم العقل ؛ ج ٣ ، فلسفة الحياة فى المانيا الأمبريالية ، ترجمة إلياس مرقص ، دار الحقيقة ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٨٢م .

(٤٦) جريكوف . ب ؛ الله والإنسان والحرية ، محاور فلسفية ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، ط١ ، ١٩٨٩م.

(٤٧) جيمس . ب. كارس ، الموت والوجود ، دراسة لتصورات الفناء الإنساني في التراث الديني والفلسفي المعاصر ، ترجمة بدر الديب ، المجلس الأعلى للثقافة ، المشروع القومي للترجمة، القاهرة ، ١٩٩٨م .

(٤٨) جان لاكروا ، نظرة شاملة علي الفلسفة الفرنسية المعاصرة ، ترجمة يحى هويدى وأنور عبدالعزيز ، دار المعرفة بمصر ، ١٩٧٥م .

(٤٩) جوستاف لوبون ، سيكولوجية الجماهير ، ترجمة ، هاشم صالح دار الساقي ، بيروت، ط٢ ، ١٩٩٧م .

(٥٠) جوستاف لوبون ، روح الثورات والثورة الفرنسية ، ترجمة عادل زعيتر ، ط ٣ ، المطبعة العصرية بمصر ، ١٩٥٧.

(٥١) جماعة من الأساتذة السوفيت؛ موجز تاريخ الفلسفة، ترجمة توفيق سلوم، دار الجماهير الشعبية دمشق، ودار الفارابي بيروت ١٩٨٠م.

(٥٢) حبيب الشاروني ، فلسفة مين دى بيران ، دار النشر المغربية ، ١٩٨٢م .

(٥٣) ـــــــــــ ، فكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية ، ط ١ ، ١٩٨٤م .

(٥٤) ـــــــــــ ، فلسفة سارتر ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، (بدون تاريخ) .

(٥٥) حسن الكحلاني ، فلسفة التقدم ، دراسة فى اتجاهات التقدم والقوى الفاعلة فى التاريخ، مركز الإسكندرية للكتاب ، ١٩٩٧م .

(٥٦) دليل برنز ، المثل السياسية ، ترجمة لويس اسكندر، سلسلة الألف كتاب ، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، ١٩٦٤م .

(٥٧) ديديه إنزيو ، الجماعة واللاوعى ، ترجمة سعاد حرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ، ط ١ ، ١٩٩٠م .

(٥٨) راسل ، برتراند ، حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا ، جـ ٢ ، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت عدد ديسمبر ، ١٩٨٣م .

(٥٩) راسل ، برتراند ، محاورات راسل ، ترجمة جلال العشرى ، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٧٩م.

(٦٠) راسل، برتراند: السلطة والفرد، ترجمة لطيفة عاشور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤، سلسلة الألف كتاب الثاني.

(٦١) ريتشارد شاخت ، الاغتراب ، ترجمة كامل يوسف حسين ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ، ط ١ ، ١٩٨٠م .

(٦٢) رالف بيرى ، آفاق القيمة ، دراسة نقدية للحضارة الإنسانية ، ترجمة عبدالمحسن عاطف سلام، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٨م .

(٦٣) راوية عبدالمنعم عباس، عالم الفلاسفة ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٩٦م .

(٦٤) زكريا إبراهيم ، مشكلات فلسفية ، مكشلة الإنسان ، مكتبة مصر ، القاهرة .

(٦٥) ________ ، دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، جـ ١ ، مكتبة مصر ، ١٩٦٨م .

(٦٦) سويم العربي ، المفاهيم السياسية المعاصرة ودول العالم الثالث ، دراسة تحليلية نقدية، المركز الثقافي العربي، المغرب الطبعة الأولي ، ١٩٨٧م .

(٦٧) سيمون دي بوفوار. واقع الفكر اليميني ، ترجمة جورج طرابيشي ، منشورات دار الطليعة، بيروت ، ط ١ ، ١٩٦٣م

(٦٨) ستيبان ، أودويف ؛ على دروب زرادشت ، ترجمة فؤاد أيوب ، دار دمشق ط١ ، ١٩٨٣م .

(٦٩) سارتر ، جان بول ؛ الوجود والعدم ، ترجمة عبدالرحمن بدوى ، دار الآداب، بيروت ، ط١ ، ١٩٦٦م .

(٧٠) سارتر ، جان بول ، الوجودية مذهب إنساني ، ترجمة وتقديم كمال الحاج، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت ، ١٩٨٣م .

(٧١) سارتر ، جلسة سرية ، ترجمة مجاهد عبدالمنعم مجاهد ، دار النشر المصرية .

(٧٢) ــــــــ ، نقد العقل الجدلي ، ترجمة عبدالمنعم الحفنى ، مكتبة مدبولي ، القاهرة .

(٧٣) ساخاروفا . ت . أ ، من فلسفة الوجود إلى البنيوية ، ترجمة أحمد البرقاوى ، ط ٣ ، دار دمشق ، ١٩٨٤م .

(٧٤) سدنى هوك ، البطل فى التاريخ ، ترجمة ، مروان الجابري ، المؤسسة الأهلية ، للطباعة والنشر، بيروت

(٧٥) شارل بلوندل ؛ مقدمة فى علم النفس الاجتماعي ، ترجمة محمود قاسم ، وإبراهيم سلامة، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٥١م .

(٧٦) صلاح قنصوة ، نظرية القيمة فى الفكر الفلسفي المعاصر ، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨١م .

(٧٧) صلاح قنصوة ؛ نظرية القيم فى الفكر المعاصر، دار التنوير بيروت ، ط٢، ١٩٨٤م.

(٧٨) صفاء عبدالسلام جعفر ، فينومينولوجيا وأنطولوجيا ، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدجير ، رسالة دكتوراه غير منشورة، ١٩٩٣م .

(٧٩) عبدالمنعم الحفنى ، المعجم الفلسفى ، الدار الشرقية ، القاهرة ، ط١ ، ١٩٩٠م .

(٨٠) عبدالفتاح حسنين العدوى ، الديمقراطية وفكرة الدولة ، سلسلة الألف كتاب ، مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ، ١٩٦٤م .

(٨١) عبد الوهاب جعفر: البنيوية فى الانثروبولوجيا وموقف سارتر منها، دار المعارف بمصر، ١٩٨٩م.

(٨٢) على عبد المعطى محمد ، الفكر السياسى الغربى، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٩٣م.

(٨٣) ــــــــ ؛كيركجارد ، مؤسس الوجودية المسيحية ، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ، ١٩٨٥م ،.

(٨٤) ــــــــ ؛ تيارات فلسفية معاصرة ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، ١٩٨٤م.

(٨٥) على عبد المعطى محمد: أسس المنطق الرياضى وتطوره؛ دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، ١٩٧٥م.

(٨٦) علي عبد المعطي محمد: ليبنز: فيلسوف الذرة الروحية، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، ١٩٨٥.

(٨٧) علي عبد المعطي محمد، تيارات فلسفية حديثة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٥م.

(٨٨) عبدالرحمن بدوي ، الزمان الوجودى ، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ، ١٩٤٥م .

(٨٩) ــــــــــ ، نيتشه ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٣٩م .

(٩٠) ــــــــــ، الأخلاق النظرية ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ط ١، ١٩٧٥م .

(٩١) ــــــــــ ، الموت والعبقرية ، وكالة المطبوعات الكويت ، ودار القلم بيروت .

(٩٢) عبدالستار البستاني ، الوافي ، معجم وسيط اللغة العربية مكتبة لبنان ، بيروت ، طبعة جديدة ١٩٩٠م .

(٩٣) على أدهم ، بين الفسلفة والأدب ، دار المعارف ، القاهرة.

(٩٤) على حرب ، لعبة المعنى ، فصول فى نقد الإنسان ، المركز الثقافى العربى، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٩١م .

(٩٥) علوم الاجتماع؛ دار التقدم موسكو، ١٩٨٨م.

(٩٦) غازى الأحمدى ، الوجودية فلسفة الواقع الإنساني ، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٤م .

(٩٧) غالينا أندرييفا ، البسيكلوجيا الاجتماعية ، دار التقدم ، موسكو ، ١٩٨٨م .

(٩٨)شانتال ميلون ولسون : الأفكار السياسية فى القرن العشرين ، ترجمة ، جورج كتورة ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط١ ، ١٩٩٤م .

(٩٩) فؤاد كامل: الفرد في فلسفة شوبنهور؛ الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩١م.

(١٠٠) فؤاد كامل: الفرد فى فلسفة سارتر ، دار المعارف بمصر،

(١٠١) فتحى التريكي : الفلسفة الشريدة، مركز الإنماء القومى، بيروت (بدون تاريخ) .

(١٠٢) فؤاد زكريا : نيتشه ، دار المعارف القاهرة ، ط ٣ ، (نوابغ الفكر) .

(١٠٣) فوكوياما : فرانسيس ، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة حسين أحمد أمين ، مركز الاهرام للترجمة والنشر ، ط١ ، ١٩٩٣.

(١٠٤) قباري محمد إسماعيل: أصول الفكر الاجتماعي ومصادره، الكتاب الأرول ، علم الاجتماع الفرنسي ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ط١ ، ١٩٧١م .

(١٠٥) قباري محمد إسماعيل : علم الاجتماع والفلسفة ، ج ٣ ، الأخلاق والدين ، ط١ ، دار الكاتب العربي اللطباعة والنشر ، ١٩٦٧م .

(١٠٦) كانط ، عمانويل ، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، ترجمة عبدالغفار مكاوي ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٥م .

(١٠٧) كارل بوبر: بحثاً عن عالم أفضل، ترجمة أحمد مستجير، الهيئة العامة المصرية للكتاب، ١٩٩٦م.

(١٠٨) كارل بوبر: بؤس الايديولوجيا، نقد مبدأ الأنماط فى التطور التاريخى، ترجمة: عبد الحميد صبره، دار الساقى، بيروت ط١، ١٩٩٢م.

(١٠٩) كارل بوبر: عقم المذهب التاريخي ، ترجمة عبدالحميد صبرة ، منشأة المعارف بالاسكندرية ، ١٩٥٩.

(١١٠) لودميلا بويفا : الإنسان نشاط وتواصل ، ترجمة زياد الملا، دار دمشق ، ط ١ ، ١٩٨٣م .

(١١١) محمود قاسم : فكرة الإنسان فى مذهب محى الدين بن عربي ، دراسات فلسفية، بإشراف عثمان أمين : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤م .

(١١٢) مراد وهبه : المعجم الفلسفي ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، ١٩٧٩م .

(١١٣) محمد على أبوريان ، تاريخ الفكر الفلسفى ، من. طاليس إلى أفلاطون ، الجزء الأول ،. دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٨٥م .

(١١٤) محمد عمارة ، تيارات الفكر الإسلامي ، دار الوحدة للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٨٥م .

(١١٥) مطاع صفدى ، هيدچر والكينونة ، مجلة الفكر العربى المعاصر ، مركز الإنماء العربى، بيروت ، العدد الثالث ، تموز ، ١٩٨٥م .

(١١٦) موجز تاريخ الفلسفة ، جماعة من الأساتذة السوفييت ، ترجمة توفيق سلوم ، دار دمشق ودار الفارابي ، بيروت ، ١٩٨٠.

(١١٧) ميل ، جون ستيورات ؛ الحرية ، ترجمة طه السباعي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٦م.

(١١٨) محمود زيدان ؛ وليم جيمس ، دار المعاف بمصر .

(١١٩) موريس كرنستون ، سارتر ، الإنسان ذلك الوحيد في عالم من العداوة، (في كتاب اعلام الفلسفة السياسية المعاصرة ، ترجمة نصار محمد عبدالله ، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ، ١٩٩٨م .

(١٢٠) محمود جمُّول ، مدخل لفهم الفلسفة الشخصانية ، مجلة الفكر العربى المعاصر، العدد ٨٦ - ٨٧، مركز الانماء القومى بيروت .

(١٢١) مونييه - عما نويل ، هذه هى الشخصانية ، ترجمة تيسير شيخ الأرض ، دار بيروت للطباعة والنشر ، ١٩٥٦م .

(١٢٢) مونييه ، عما نويل ، الشخصانية ، ترجمة محمود جمُّول ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٨٥م .

(١٢٣) محمد عزيز الحبابي ، من الكائن إلى الشخص ، دراسات فى الشخصانية الواقعية، الجزء الأول، دار المعارف ، القاهرة ، ط ٢ .

(١٢٤) محمد عزيز الحبابي: الشخصانية الإسلامية، دار المعارف بمصر، ط٢ .

(١٢٥) محمد الشرقاوى ، مدخل نقدى لدراسة الفلسفة ، دار الجيل ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٩٠م .

(١٢٦) ملحم قربان ، قضايا الفكر السياسي ، الحقوق الطبيعية ، ط ١ ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٨٣م .

(١٢٧) ماركس وإنجلز ، العائلة المقدسة ، أو نقد النقد التجريبي ، ترجمة ، حنا عبود، دار دمشق.

(١٢٨) ماركس وإنجلز ، الأيديولوجية الألمانية ، ترجمة جورج طرابيشي ، دار دمشق ، ط٢ ، ١٩٦٦.

(١٢٩) ماركس ، بؤس الفلسفة ، ترجمة أندريه يازجى ، دار اليقظة العربية ، ودار مكتبة الحياة، سوريا ولبنان ١٩٧٩م .

(١٣٠) محمد فتحى الشنيطي ، في الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، مكتبة القاهرة الحديثة ، ط١ ، ١٩٦٨م.

(١٣١) موريس جينزنبرج، تفسية المجتمع ، ترجمة عبدالعزيز عبدالحق ، الألف كتاب ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٥٨م .

(١٣٢) مصطفي فهمى ، علم النفس الإكلينكي ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٦٧م .



قائمة بالمراجع الأجنبية

(146) Bertrand Russell, A history of western Philosophy, Unwin paper backs, Lodnon sydney Wellington - 1988.

(147) Berdiaeff . N. Royaume de L' esprit et Royaume, de, Ceasr, Philippe Sopant DelachAux, Niestle, paris, 1951.

(148) Berdyaev. N. The Meaning of History Geoffrey Bles. The Centenary Press. London, W.C.I, 1945.

(149) Dagoberto. Runesix Dictionary of Philosophy. Ahelix double Book, Row Man and Allan, Held, Philosophical Library. Ibnc. New York. 1983.

(150) David. W. Marcell. Progress and Pragnatism. James. Dewey, Beard. and the American Idia of Progress, Green Wood Press, West Port, Connectiout, London England. 1974.

(151) Fredrick Copleston. S. J. A History of Philosophy. Volume. 7 Modern Philosophy, Image Book S. Adivision of Doubleday. and company, Inc.. Gardencity, New York. 1965.

(152) Frank Thilly. A History of Philosophy. Central Book Depot. All Habad. 1965.

(153) Frederick. Mayer. A History of Modern Philosophy. EuraSia Publishing, House, Ramnagar, New Delhi, 1966.

(154) Flewelling Ralph. T. Personalism, in Twentieth Century. Philosophy Living Schools. of Thought, Philosophical. Library. New York. 19432.

(155) H. J. Black KHam . Six-Existentialist. Thinkers. Routledje and Kegan paul, London and Heneley.. 1982.

(156) Heidegger, M. Being and Time, basil Black Well, 1962.

(157) Hegel, Philosophy of History, Dover Publication, Inc, New York, 1956.

(158) James. W. The principles of Psychlogy, Authorized Edition, in Two volumes, Vol, 2, Dover Publication inc, New York, 1918.

(159) John, Hrman Bandall. J. R. The Making of Modern Mind Columbia University, press, Newyork, 1976.

(160) Karl. w., Deutsch. Politics and Government How people Decide their Fate, Third Edition Houghton, Mifflion. Company, Boston. 1980.

(161) Mary War Nock. The Philosophy of Sartre. Hutchinson. University Library, London, 1972.

(162) Marx and Engles. Selected Corresponds. proggress publishers Moscow, Second edition. revised, and supplemented.. 1965.

(163) Nietzsche. Thus Spake Zarat Hustra, Translated by. Thomas Commn. in: The philosophy of Nietzsche the modern Library, is published by, Random. House. inc. manufactured in the United. States of America.

(164) Nietzsche. the genalogy of morals. translated by: Horance. B. Samuel, M.A. in: the philosophy of nietzsche. the modern library is published by. Random. house inc. manufactured in the united states of america.

(165) Nietzsche. F. The will to Power. anew Translation. by walter. Kaufman, vintage Books. New York. Adivison of Random House. 1968.

(166) Paul Edwards. The Encyclopedia of The Philosophy. vol. One Macmillan Company, New York. 1972.

(167) Pual Edwards, The Encyclopedia of Philosopy. Vol. 3. MacMillon Company New York.. 1972.

(168) Paul Edwards, The Encyclopedia of Philosophy, Vol. 4, MacMillan Company, New York. 1972.

(169) Paul Edwards, The Encyclopedia of Philosphy, volums. 5. Macmillan Company New York, 1972.

(170) Pual Edwards, The Encyclopedia of The Philosophy, Macmillan Company, New York, Volun, 6, 1972.

(171) Paul, Edwarse. The Encyclopedia of philosopy: vol. 7,. Macmillan company, New York., 1972.

(172) Paul Kartz, Sidney Hook, PhiloSopher. of Democracy, and Humanism, promethous Books, Buffalo, New York, 1983.

(173) Paul Ricoeur Une Philosophie Personnaliste, emmanuel Mounier, aux editions, du Sevil, 1950.

(174) Pierre Manent, on, Modern individualism, Journal of Democracy, January by the National Endowmant for Democracy and the Johns, Hopkins University, press, U.S. 1996.

(175) Soren KierkeGard . On Authority and Revelation Harper . to Rch . Books, The cloister. Library, Harper and Row Publishers, new York. 1966.

(176) Stace.W.T. The Philosophy of Hegel, Dover, Publications inc. New York, 1955.

(177) The Philosophy of Nietzsche, The Modern Library, is Published by Random House, Inc. Manufactured in the United States, of America.

(178) Thomas, E. Wren, Personalism LeXicon Universal. Encyclopedia, vol, 15. Lexicon Publications, Inc. New York, N.Y. 1983.

(179) Wiener, P. Dictionary of The History of Ideas, volume, 2. Charles. Scribners Sons. New York. 1973.

(180) William Kelley Wright. A history of Modern Philosophy 'New York. The Macmillan company, 1946.

(181) William, L. Reese, Dictonary of Philosophy, and Religion, New Jersey Humanities Sucsek,. Harvester press. 1980.

(182) Wolfgang, Stegmuller. Main Currents in contemporary, german, British and Amierican, Philosophy. D. Reidel Publishing, Company, dordecht., Hollanda, 1969.

المحتويات

الموضـــــــوع	الصفحة

الباب الثانى
الفلسفة الشخصانية فى الفكر الفلسفى والمعاصر

الموضـــــــــوع | الصفحة

الباب الثالث

جدل الفرد والمجتمع





الفردانية

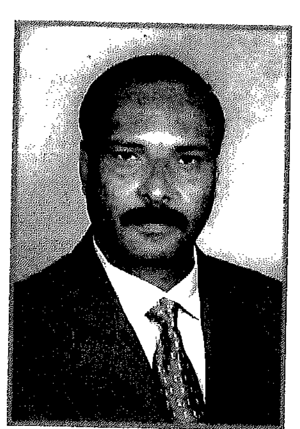
فى الفكر الفلسفى المعاصر

■ هذا الكتاب يقدم تحليلاً شاملاً « لعلاقة الأنا بالآخر » ويعيد للفلسفة موضوعها الجوهرى (دراسة الإنسان) فكانت الفلسفة الفردانية هى فلسفة الذات الفردية وصرخة الإنسان المعاصر إزاء التهميش والتدمير الموضوعى لذاته ، يحدد المؤلف المقولات الأساسية لهذه الفلسفة ويتتبع أبعادها الدينية والأخلاقية والنفسية والاجتماعية والسياسية .

■ حيث يقدم إجابات شاملة متماسكة تعبر عن نبض الإنسان وإرادة الحياة فيه وتعبر عن عظمة الفرد ودوره الفاعل فى التاريخ، ثم يقارنها مع الفلسفة الجماعية القائمة على الموضوعية والتى تعد النقيض المباشر للفردانية وتعد مصدراً للعبودية ، ويقارنهما (الفردانية والجماعية) مع الفلسفة الشخصية التى تحاول تجاوزهما معًا ، فهل تنجح فى مسعاها ؟ أم أن نتائجها تفضى إلى التوفيق بين الذاتية والموضوعية ؟

■ يجيب المؤلف على كل هذه الأسئلة وغيرها بين دفتى هذا الكتاب .

الناشر



دكتور / حسن محمد الكحلانى

من مواليد اليمن ١٩٥٨

- أستاذ الفلسفة المعاصرة وفلسفة التاريخ المساعد بجامعة صنعاء - قسم الفلسفة .
- الأمين العام للجمعية الفلسفية اليمنية .
- مستشار مركز الدراسات الاجتماعية وبحوث العمل بصنعاء .
- عضو الجمعية الفلسفية المصرية .
- عضو الجمعية الفلسفية العربية .
- صدر له كتاب : فلسفة التقدم : عن مكتبة مدبولى بالقاهرة .
- له العديد من الأبحاث والمـ المجالات الفلسفية والسياسيـ
- ذو اتجاه فردانى فى الفلسفة
- كتابه هذا يعبر عن توجهاته ويؤصل فيه تأصيلاً فلسفيًا الفردانية التى يرى أنها فلسـ لعصر جديد .